

# انتاج الانسان شرقي المتوسط

العصبة، القبيلة، الدولة



SCANNED BY  
JAMAL HATMAL

ABU ABDO ALBAGL

هيثم مناع



دار النضال

انتاج الانسان  
شرقي المتوسط



هيثم مناع

# انتاج الانسان شرقي المتوسط

\* العصبية، القبيلة، الدولة



La Reproduction de L'homme à L'Est de la Méditerranée

Agnat, Tribu, Etat.



منشورات دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - ص. ب: 6693 - 113

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1986

## رموز واصطلاحات

□ انسان ( ذكر أو أنثى دون تحديد )

■ انسان مقصود ( محدد أو معني )

▣ انسان متوفى

△ رجل

◐ رجل متوفى

▲ مقصود ( ذكر )

○ امرأة

∅ امرأة متوفاة

● مقصودة ( أنثى )

— نسب

— مصاهرة

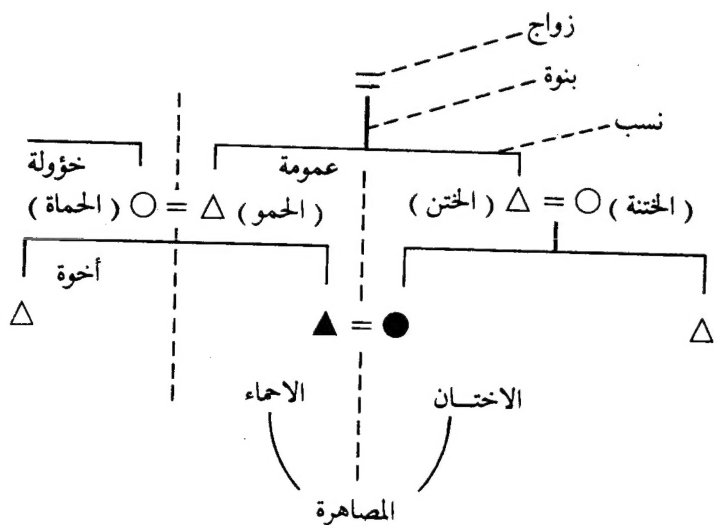
= زواج

# تمتع بالاماء

≠ طلاق

ا بنوة

بكارة ( بكر ) : امرأة تحتفظ بغشاء البكارة .  
 ثيب : امرأة سبق ومارست الجنس ( بالزواج أو غيره ) .  
 بكورة ( بكر ) : الابن الأول من زواج .  
 ثني : الابن الثاني من زواج .  
 بنت ( ابن ) عم لزم : بنت ( ابن ) شقيق الأب  
 الختن (ة) : والد (ة) زوجة مقصود .  
 الحموم ( الحماة ) : والد (ة) زوج مقصودة .  
 المصاهرة : الزواج وما يجمع الأختان والاحماء .  
 الطرف : بنوة وأبوة مقصود .  
 الجانب : اخوة وعمومة مقصود .  
 الجانب : أخوة وعمومة مقصود .  
 خؤولة : أقرباء انسان مقصود من جهة أمه .  
 عمومة : أقرباء انسان مقصود من جهة أبيه .  
 \* \* \*  
 يقع هذا الكتاب ضمن مجموعة أبحاث للمؤلف حول  
 انتاج الإنسان في المشرق العربي .  
 درس هيثم مناع الطب والعلوم الإجتماعية في السبعينات ،  
 قدّم أطروحة في إطار البحث ما بين الميداني في  
 انتروبولوجيا المرض 1983



مخطط رمزي لزواج من بنت عم لازم



## مقدمة :

### سلطة الرحم ؟

عالم الانسان الأول حتى لحظتنا الراهنة هو رحم المرأة ، وهو معطى طبيعي له دلالة : كان المؤكد في ولادة الانسان خروجه من رحم امرأة معينة ، س من النساء . لم تؤكد المعطيات الانتروبولوجية الراهنة وجود مفهوم « حق الأم » ، المصطلح الذي عنون به باخوفن كتابه الشهير (1861) ، كون المجتمعات ما قبل الأبوية قد سبقت مفهوم « الحق » ، الذي هو ، كما ينوه بورتمان<sup>(1)</sup> ، فعل تاريخي يعتمد على نفي الطبيعي ، بتحديد أكثر ، نفي ظاهرة طبيعية هي الولادة .

---

(1) Ernest Borneman, Das Patriar chat ., francfort, 1975 (franç: trad. partielle, le patriarcat, P.U.F, 1979).

سجلت الأبوية فيما سجلت ، الغاء الرحم - الطبيعي - ،  
وقيام سلطة الرحم : تسلط الرجل على انتاجية الرحم ،  
« حق » الرجل في مصادرة - اقتناء المرأة ، وبالتالي ، واسطة  
اعادة انتاج الانسان محولاً الطبيعة الفيزيولوجية للمرأة الى نقمة  
عليها . لم يكن هناك طريق واحد عالمي مشى عليه تلك  
المسيرات الطويلة للمجتمعات الأبوية المختلفة ، ففي حين لم  
يمنع عدم وجود كلمة تدل على غشاء البكارة أو أهمية للعذرية  
أبوية جماعات معينة ، نجد نقمة الرحم على المرأة في مجتمعات  
أخرى تبدأ مذي يصبح بإمكان الرجل ان يتصل به ، حيث  
غشاء البكارة محدد قيمي ، ماله كته أعلى ( بكر ) وفاقدته  
أرخص ( ثيب ) ، تمزيقه ضمن المؤسسة المعترف بها مشروع  
وخارجها ممنوع ، إتيان الممنوع طوعاً أو كرهاً يجعل منه موضوع  
ثأر لها أو منها . الخروج من الرحم له أعرافه وقوانينه ، الخارج  
الأول يدعى بكر ، وهو أعلى وله سلطات أوسع وعليه مهمات  
أكبر ، الخارج الثاني ، ( الثني ) يدفع ثمن الخروج الأول ،  
وكأنه ثيب انتاج الرحم ، وكأن الرحم بفقدانه عذريته يعطي  
بكارته الى بكورته ؟

بكارة وبكورة ، أبناء وآباء ، عمومة وخوؤولة ، قرابة  
وغرابة ، موالة وعداوة . . . كلمات تتداخل في مقومات  
التركيب المجتمعي العربي ما قبل /ومع الدولة ، وما زالت

تعيش بتعبيرات مختلفة مع دخول الرأسمالية .

لم تتعد مهمة النسابة العرب ان يعرضوا للقراءة بالوصف  
التبعية المتداخل مع الاسطوري . وفي حين تعرض لها ابن  
خلدون (1332-1406 م) في إطار عام ضمن مفهومه للعصبية  
ومن منطلق وظائفها وايدولوجي ضمن تتبعه للعلاقة العصبية -  
الغلبة ، شكلت المسألة بالنسبة للفقهاء موضوع قوينة في نطاق  
الآيات القرآنية وتراث الحديث .

لم تتجاوز الكتابات السلفية في قرننا ، في أحسن أحوالها ،  
التحليل الخلدوني ، في حين تحوّل « أصل الأسرة والملكية  
الخاصة والدولة » لانجلز الى كتاب مقدس للعديد من دارسي  
الأسرة والقراءة والدولة في المجتمع العربي الاسلامي ، ناهيك  
عن كون مادة الكتاب تستثني الشرق ، وضرورة غلبة العديد  
من معطيات واستنباطات الكتاب النظرية بشكل عام ، فإن من  
أكبر الأخطاء تعميم طابع العلاقة بين انتاج الانسان وانتاج  
وسائل الحياة على شرقي المتوسط حيث ترافقت نشأة الدولة مع  
نشوء رأسمال الدولة بكل ما ترتب على ذلك من تفاعل  
وتعايش مع علاقات انتاج الانسان في مجتمع دولوي .

يشكل المجتمع العربي الاسلامي بحد ذاته en soi إحدى  
نقاط ضعف الانثروبولوجيا البنوية ، ومن الصعب اعتماد

منهج كلود ليفي ستروس القائم على الاستنباط بمقارنة المتعارض ، كونه من « المتفق عليه » ، عدم التعامل مع انتاج الانسان شرقي المتوسط في اطار القرابة الأولية ، والقرابة فحسب ، فيما يقزّم أهمية مقارنات معينة ( زواج داخلي - زواج خارجي مثلاً ) .

لا يلغي هذا بحال ، أهمية تتبع جملة البحوث وعلى جملة المجتمعات اثناء البحث لإغناء ملكات التصور وقدرات البحث ، واستكشاف نقاط الخصوصية والعالية ، كذلك ضرورة استيعاب اهم مناهج البحث المعاصرة دون ارتكاب فادح الخطأ : الانطلاق بتصوير وأحكام مسبقة وجاهزة أو اللجوء السهل الى التعميمية .

ليس ثمة معنى لاعتبار هذا العمل عملاً انتروبولوجياً بالمعنى المؤسسي للكلمة الراضخ للتقسيم والتقسيم الفائق لفروع المعرفة المختلفة في المجتمع الصناعي . لم تنشأ مناهج التفكير الأصلية يوماً في سجن التخصص المعرفي ، او في غياب وحدة تصورية تنهل من جملة معارف العصر ، ومن تجربتها ، منهجية عملها وتقنيته .

نود الاشارة الى ان استعمالنا لمصطلح « انتاج الانسان » هو للتمايز عما يتناول القرابة حصراً باعتماد ما يشمل بتعريفنا

له العلاقات ما بين البشرية : قربية ، اجتماعو - سياسية ، اجتماعو - عقيدية الخ . وليس فقط الحصر في مواصلة النوع و قربى الدم ، فيما يستدعي تتبع جملة هذه الأشكال ، وطبيعة ارتباطها وتواصلها الجدلي ، تأثيرها وتأثيرها بعلاقات القربى - بالمعنى المحدود للكلمة - هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، تأكيد استمرارية دور انتاج الانسان مع ظهور أشكال الرأسمال التاريخية والمجتمع الدولي ، فيما يتطلب دراسة الاجتماع السياسي - بالمعنى الواسع للكلمة - ، علاقته بالاقتصاد السياسي ، ودورها في التركيب المجتمعي وطبيعة الدولة . الأمر الذي أوصلنا الى مؤثر آخر فاعل في التاريخ المجتمعي العربي ، هو الايديولوجي والشعائري ، لا يعني وضعه في رفّ « البنية الفوقية » سوى فصل تعسفي يذهب في طياته العديد من مفاتيح تتبع أليات الاستمرارية - اللااستمرارية وأشكال الانتقال في المجتمع العربي .

### اشكاليات اختيار المنهج :

قامت الأبحاث الانثروبولوجية المعاصرة على العمل الميداني Le travail sur terrain وتعددت أساليب العمل وتقنياته واختلفت ، وجري اعتماد العديد من الباحثين مواد العمل الميداني الجاهزة للوصول الى استنباطات نظرية ،

ومنهجية عبر النصوص الانثروبولوجية وبالإمكان القول ان هذين الشكّلين قد طبعاً الى حد كبير وسائل البحث الانثروبولوجية المعاصرة .

يقع موضوع بحثنا هذا ، خارج إطار هذين الشكّلين ، عدا كونه في مسألة البداوة موضوع شح نموذجي للمعطيات الاركيولوجية ( علم الآثار ) ، لم يكن ثمة عمل ميداني إبان الاسلام وليس ثمة نصوص جاهزة او قابلة للاستعمال مباشرة في إطار التحليل . وقد كانت المشكلة بالنسبة لنا : هل بالإمكان القيام ببحث انثروبولوجي ، بالمعنى الواسع للكلمة ، لحقبة تاريخية لم تترك لنا الأيام منها ورقة مكتوبة واحدة ولم تجر بعد بخصوصها تنقيبات أثرية كافية لامتلاك صورة واضحة ؟

ثمة النصوص التي كتبت بعد قرنين ، تقريباً ، وتمّ تناقلها شفويّاً ، كذلك الارث الشفوي ، المدون والمعاصر ، والذي يشكل مادة رضخت لجملة التحولات التي عاشتها المنطقة ، فما العمل ؟

حاولنا ، بادئ الأمر ، قدر الامكان رصد الارث الباقي ، والابحاث الجارية حوله ، كمادة استعمال محدودة ، وتوجهنا الى عالم المخطوطات والكتب لتتبع نصوص مبثّرة في كتب الأدب والاجتماع والفقه والسياسة والاقتصاد الخ .

نصوص تعددت فيها دوافع الكتابة ، -وانحصرت حيناً في نقاشات الفقهاء والاسلاميين ، وتداخلت فيها جملة الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية . . . باختصار ، كانت أهمية هذه النصوص في اعتبارها معدناً خالصاً لا معدناً نقياً ، فكيف تم استقراء الغث فيها والثمين ؟ المنهج الذي تم اتباعه كان حصيلة سنوات من البحث عن وسيلة نخرج بها من فخ النصوص الموظفة او المحرفة والروايات المبالغ فيها او المبتدعة ، وقد توصلنا الى سبيل ناجح الى حد ما وذلك باعتماد اهم ثروات العرب الثقافية : اللغة . حيث تم القيام بعملية مسح تهدف الى اعادة تنظيم المعطيات اللغوية التي تمس ، بشكل او بآخر ، موضوع البحث عبر الدراسة الشاملة لكتب اللغة العربية وقواميسها ( لسان العرب ، تاج العروس ، المخصص ، جهرة اللغة الخ ) ، وعزل الألفاظ والمفاهيم وفق ترتيب مناسب ( القرابة ، التجارة ، العمل ، الحيوان ، الماء والآبار ، السلاح ، المسكن ، التنظيم السياسي ، الارث ، المعتقدات ، الخ . ) ومن بعد تمت عملية رصد أهم ما في الشعر والروايات وكتب الأدب والتفسير والفقه والحديث مع امكانية الاستحضار الغيبي لآيات القرآن . والحقيقة ، أنه بعد هاتين العمليتين تعرت وتهاقت العديد من الروايات والقصائد والأخبار وتوضح عدم انتمائها للحقبة ما قبل الاسلامية بمقاربات بسيطة . إلا

أننا لم نتوقف هنا بل تعمدا التحقيق في المعطيات على أساس الكتاب بتوفير العديد من معطياتهم وتتبعها بالحسابات الحديثة ، فيما أوضح لنا دقة البعض او ضعف رواية واسناد البعض الآخر . ثم بعد ذلك سعينا لتأريخ المصطلحات اللغوية في أهم المسائل بحيث امكن تحديد اماكن استعمال كلمات محددة وزمانها ، أصحاب الروايات وقبائلهم ومستوطن هذه القبائل والفترة التي عاش فيها الراوي ، لعدد من المعلومات المستقاة فيما كون لدينا مادة بحث صالحة للاستعمال والاستغلال في تتبع هذه المرحلة من التاريخ العربي مع جملة التحولات المجتمعية التي شهدتها .

لم يمنعنا التوجه الى كتب التاريخ من تتبع أبحاث المستشرقين والعرب في هذا الميدان ، وكون بعض هذه الابحاث مفيداً وغنياً لا يعني أنها كافية بحال ، ومن المؤسف ان العديد ممن درس الأسرة والقرواية من الكتاب العرب ، أثر سهولة التعميم والنقل . أليس من المضحك ان كتباً تعنون « تطور بنى الأسرة العربية » لا ترد فيها كلمة عصبية على الاطلاق ؟

لا يمنعنا تقديرنا الكبير للمؤرخ العربي جواد علي من التوقف والتنويه الى انه لم يجر تحقيق دقيق للمعلومات على طول



الخط حيث تكررت روايات ضعيفة او متضاربة لم يقف الباحث الكبير عند ضرورة غربلتها ، وكثيراً ما أهملت مكانية وزمانية المعطى . الأمر الذي لا يحول دون اعتبار « الموسع » اهم مراجع العمل للمجتمع العربي ما قبل الاسلامي .

\*\*\*

في حديثه عن الكندي كتب صاعد بن صاعد : « من مؤلفاته كتبه في علم المنطق وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً وقل ما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عتيدة فحينئذ يمكنه التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل ، ولا أدري ما حمل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة هل جهل مقدارها او ضنّ على الناس بكشفه وأي هاذين كان فهو نقص فيه ، ( عيون الانباء ، مخطوط باريس 5939 ، ورقة 97 ) .

إن أهم مكافأة لهذا العمل ، هي النقد ، الذي لا يعود بنا الى ما قبل ابن صاعد ، بل يخطوبه خطوات الى أمام .

14-7-1984

العصبة - القبيلة

## العصبة - القبيلة

« لو خلق الله العنيزة قبل الجمل ، كانت العنيزة عاشت مثل غيرها من الناس ، خلق الله الجمال قبل العنيزة ، وبعدها خلقنا لنحرسها ، وهو أعلم » .

( عن مولر <sup>(1)</sup> )

« قيل لأعرابي : أيسرك ان تدخل الجنة ولا تسيء إلى من أساء اليك ؟ فقال : بل يسرني أن أدرك الثأر وأدخل النار »

( عن النويري <sup>(2)</sup> )

« زعم الأصمعي قال : سمعت أعرابياً يقول لآخر : أترى

---

(1) V. MÜLLER, En Syrie avec les bedouins, P.6, Paris 1931.

(2) النويري ، نهاية الأوب ص 67 ، ج.6

هذه العجم تنكح نساءنا في الجنة ؟ قال : أرى ذلك والله  
بالأعمال الصالحة . قال : توطأ والله رقابنا قبل ذلك » .  
( عن المبرد<sup>(3)</sup> ) .

## العصب « ية » :

مع الاعتذار من خليل أحمد خليل ( المرأة  
العربية وقضايا التغيير ، ط 2 ، ص 35 ) ننتقل في تعريف  
العصبية من تجسدها الفعلي المجتمعي ، أي ، تمسك الجماعة  
بمصالحها ومنظومة قيمها المشتركة وتعصبها في الحق والباطل لها  
( وليس النصف الأول دون الثاني ) ، بتعبير ابن منظور : « أن  
يدعو الرجل الى نصره عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ،  
ظالمين كانوا أو مظلومين » ( لسان العرب ، عصب ، التشديد  
في الحالتين من عندي ) .

في مقدمة ابن خلدون ، أكمل كتابة عربية - وصلتنا - في  
هذا الموضوع ، كتبت على حد تعبير وضّاح شرارة « من زاوية  
السلطة نفسها » ، لا تعتمد العصبية في تحقيقها علاقات قرب  
ذات طبيعة محددة ، كذلك لا أهمية تذكر لتركيب الجماعة  
القربوية الداخلي وتناقضاتها الداخلية . البنية عنده ، قائمة في

---

(3) المبرد ، الكامل ، نهضة مصر 1956 ، ج 4 ص 16

الاجتماع البشري وخصائصها ( العدوان والغلبة ، الشفقة والنصرة ) موجودة في الطبائع . والتحليل إنما يعتمد في نهاية المطاف الوظيفة التي تضطلع بها نعمة القربى في تحقيق « الغلبة والسلطان واليد القاهرة » أي الملك ، دون ربط متماسك بين الغلبة والسلطان والقهر داخل جماعة القربى وخارجها . وعلى هذا ، بالنسبة له « النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعة إنما هو في هذه الوصلة والالتحام » .

ليس اكتشافاً ان نذكر ، بأنه ليس بالامكان ، ضمن الاكتشافات الانثروبولوجية المعاصرة اعتبار العصبية معطى عالمياً Universelle ، كذلك من الضروري التنويه الى أننا نأخذ المجتمع العبودي الجماعي كحالة نموذجية « لانتاج » العصبية في التاريخ العربي - وما قبل التاريخ المكتوب - . كونه من الواضح ان عصبية قربى الدم تبدو اكثر وضوحاً وقوة طرداً مع انغلاق علاقات انتاج الانسان حصراً بجماعة قربى الدم ( ضمناً ، جملة الزاميات الحائل دون الاختلاط بالغير ) ، وتلازم هذا الانغلاق مع تقسيم محدد للعمل وجهاز ضبط سلطوي داخلي شمولي يعتمد تحديد وجود الفرد ضمن انتمائه للجماعة أولاً وتوافق التفريد مع النبذ والطرود ، والدور المحدد لابناء الجماعة ضمن مراتبية رجالية داخلية تقوم على قاعدتي الأقرب - الأبعد والأعلى - الأدنى المتداخلتين . . .

العصبة ، هي قاعدة التلاحم والنعرة العصبية في القبيلة ، وهي تقوم ، كما يقول البدو والأزهري على الطرف ( أبوة ، بنوة ) والجانب ( أخوة ، عمومة ) أي بتعبير رياضي المحورين الأفقي والعمودي الأقرب لقاعدة الارتكاز ( الرجل ) الأقرب اليه من أقاربه الذكور لأبيه من القادرين على القتال والنصرة والغلبة والحماية ، القادرين على القتال ، كون السمة الأساسية للمجتمع العبودي الجماعي هي اعتماد العنف كوسيلة للسيطرة على شروط إعادة الانتاج الاجتماعي .

ليس المجال هنا لرصد جملة التحولات التي رافقت نشوء القبيلة الاوتوريتارية هذه ، إلا أن من المفيد الإشارة الى ان ندرة الموارد وعدم التكافؤ بين الزيادة السكانية والموارد الطبيعية قد لعبا دوراً كبيراً في نشوء الخاص بالقبيلة ضمن العام لمجموع القبائل وتحول العلاقة بين حمى القبيلة والمشاع العام الى علاقة صراع .

أصل الغزو ، كوسيلة من وسائل تأمين موارد الجماعة وقطعائها ، تكويناً سلطوياً داخلياً للقبيلة تبلور عبر آلاف السنين وأخذ جملة ملامح مشتركة تعتمد بنى داخلية محددة وأعرافاً - قوانين ما بين قبلية .

## الناقة الكريمة :

يستتبع تحول قرابة الدم من علاقة بيولوجية الى علاقة سلطوية تحديدات مراتبية في البنية الداخلية للجماعة تبرز أولاً وأساساً في تقسيم العمل الأولي ( رجل ، امرأة ) . حيث يحدد الغزو الرجالي ومرتباته موقع المرأة بوصفها أداة انجاب وحياسة وعرض وعلى هذه الأصعدة الثلاثة الأسئلة الأساسية هي انجاب من ؟ وحياسة من ؟ وأي عرض ؟

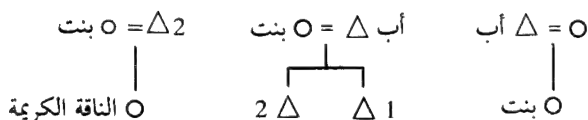
اجابة عن هذه الأسئلة تتحدد أولى مرتبات تقسيم العمل في تأكيد نسب الأساس الأبوي . ويأتي عرف الناقة الكريمة ليوضح في اللاوعي الجماعي ربط الانجاب ( التواصل ) بالحياسة ( الملك ) والعرض ( جنس ، قرب ، قيم ) في صورة معبرة : البنت التي كانت نتاج خصوبة أبيها ، أخيها ، ابنها . السفاح المحرم للثلاثة يستمر في قطيع الابل ولا يلغى مرتكزه المادي بالنسبة للانسان حيث الكريمة : « الممنوعة من فحول الناس الا من فحول قومها لعتقها وكرمها » . يقول كعب :

حرفاً أخوها أبوها من مهجنة وعمّها خالها قوداء شمليل

التحريم هنا ، ليس توضحية من جانب العصبية من التمتع الجنسي بيناتها ، حيث من الضروري تتبع باقي حلقة التحريم

بالمباح القائم على ضرورة تماسك عصابات الجماعة عبر استبدال الناقة الكريمة بالبيت غير مخلوع النعل ، باستعارة تعبير العهد القديم<sup>(1)</sup> ، ( Lévirat ، انتروبولوجياً ) . ففي حين يتمثل الرمز - الناقة في دوران رجال العصابة على امرأة منها يعتمد الواقع دوران المرأة على رجال العصابة الأقرب لأهلها . « الكرم » المستحيل بالتحريم ( السفاح ) داخل العصابة والذي يعطي « النقاوة » المثلى متحقق وممكن فيما تقبله العصابة للنساء

(1) الناقة الكريمة كما يعرف الأزهري « ناقة ضربها أبوها ليس أخوها فجاءت بذكر ، ثم ضربها ثانية فجاءت بذكر آخر فالولدان إبنها لأنها ولدا منها ، وهما أخوها أيضاً لأبيها لأنها ولدا أبيها ، ثم ضرب أحد الأخوين الأم فجاءت بهذه الناقة وهي الحرف ، فأبوها أخوها لأنها ولدت من أمها والأخ الآخر الذي لم يضرب عمها لأنه أخو أبيها وهو خالها لأنه أخو أمها لأبيها لأنه من أبيها وأبوه نزا على أمه » أي بلغة الرموز :



أما البيت غير مخلوع النعل فإشارة للعرف العربي العبراني بانتقال زوجة الرجل لابنه أو أخيه في حال وفاته ، يشرع له العهد القديم : « إذا سكن أخوة معاً ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصر امرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبي أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه ويقوم لها بواجب أخي الزوج . . » في حال رفض الأخ للزواج يسمى بيته : بيت مخلوع النعل . ( أنظر سفر الشثية 5-25 وما بعده ) .



( بالجمع ) اللاتي يدخلنها كحيازات - زوجات وتأتي الزامية  
زواج ابن العم لتلغي ما يمكن اعتباره عرض العصبية وعرض  
الأخر ، رحم ونسب ، خؤولة وعمومة بحيث الآخر يصبح  
امتداد العصبية القربوي داخل الجماعة نفسها ، الأمر الذي  
يبرز علاقة التحريم بتبادل النساء داخل عصابات الرجال  
المتداخلة .

فالمرأة العازبة محرمة جنسياً على عصبيتها ولكنها مولاة لهم  
وفق ترتيب الإرث ( أبوة ، اخوة ، عمومة ) أي مسلوية القرار  
مرهونة المصير بإرادتهم مولاة ، لأبيها واخوتها . . . قبل  
الزواج ، ملزمة بالاستعمال الانجابي الداخلي في أول المباح ،  
« الضامن » لتماسك العصابات بصلة الرحم والموفر لأسهل  
سبل الدفاع والحماية ، ببقاء الحيازة النسوية في جماعة القربى

لن ندخل في الجدل البيزنطي حول المترتبات الرياضية  
لزواج ابنة العم في الجماعة القربوية العربية ، كون « الزواج  
العربي » ليس محصوراً بزواج ابنة العم ، وإن كان الأخير من  
قواعده الأساسية ، باعتباره كما قلنا ، أول المباح في الوحدات  
العصبية للزواج من بناتها . فالزواج من ابنة العم ليس قاعدة  
ثابتة دائمة ، وإلا لتساوت فيه الزامية المرأة بالقبول بالزامية

الرجل في الزواج منها وهذا غير موجود في الايديولوجية النسبية الأبوية . فهو أولاً ، وقبل كل شيء « حق » من حقوق ابن العم . هذا الحق يبدأ قبل الزواج ، بالمفهوم الاجتماعي لدور ابن العم في حماية وصون عرض ابنة عمه ، والذي هو كدور أخيها ، حيث ابن العم طرف أساسي فيما ينال ابنة عمه - مع فارق عن اخوتها ، أنه لا يتصرف دون تنسيق أو ضوء اخضر منهم كي لا ينال من موقع الأخ تجاه اخته - ، وبالمقابل يصبح ابن العم احق الناس بولاية ابنة عمه ، ولا يجوز ان تتزوج من غيره إذا طلبها أو دون موافقته إذا أعرض عن زواجها .

ويرتبط هذا « الحق » المطلق لابن العم بمنظومة العلاقات والقيم التي تعتمد ممارسة الضبط الكامل للقدرة الانتاجية لنساء العصابة باستعمال تعبير مورفي وكاسدان (1959) من جهة ، وتعزيز التضامن العصبي عبر بناء شبكة قرابة متداخلة تقوم على تعددية المباح الداخلي من جهة ثانية . فيما يترتب عليه ، بالنسبة للمرأة ، دخول زواجها عنصراً أساسياً من عناصر مراتبية الوحدات العصبية ، حيث ابن عمها اللزم-Pa trilater al parallel cousin أحق من ابن عم أبيها ، الذي هو بدوره أحق من الأبعد في القرابة والغريب . فيما يلغي دور المرأة في الاختيار ما دام الأمر يتعلق مباشرة بأقربائها من الرجال ضمن

مراتبية قرابتهم<sup>(1)</sup> . أما بالنسبة للعصبة والقبيلة ، فإن مبدأ تعددية المباح ، اضافة لتعزيزه علاقات التضامن الداخلية على المدى القريب بانتاج شبكات قرابة متداخلة ، فانه يخلق في صفوف نتاج شبكة القرابات هذه انشطارات جديدة ناجمة عن التحريمات في الأبناء ( كثرة الأخوة وأنصاف الأخوة ) . وتتضح هذه المشكلة أكثر إذا عرفنا ان المباح في الزواج الداخلي ، <sup>يشمل</sup> فيما يشمل : امكانية الرجل الزواج من ابنتي عم له بآن واحد ( أحياناً أختين ) وأن ينكح زوجات أبيه وإماءه بعد وفاته ( أو الطلاق ) وأن يجمع بين امرأة ابن العم وابنته لغيرها ( البنت وخالتها زوجة أبيها ) بآن معاً ، مع امكانية دوران المرأة للمجانِب والأدنى في حال تتابع الوفاة الرجالية الخ . وليس بالامكان التقليل من أهمية هذه الحالات في نظام قائم على تعدد الزوجات وسهولة الطلاق والزواج ، كذلك مترتبات الغزوات والحروب رجالياً ونسبياً . هذه العلاقة بين المباح - المحرم تخلق باستمرارها جس التبعاد القربوي فيما يجري تفاديه المؤقت والقريب برفد العلاقة العامودية للنسب بالأفقية بين العصبات . ولا يحل هذا اتوماتيكياً مشكلة زواج البنت كون

---

(1) لن ندخل في قضية الإرث وحصره في العصبة ، حسبنا التنويه ، أن هذا الزواج يجعل المرأة أولى الحيازات التي يتم توزيعها بهذا المفهوم ، إرثاً ، وفي حياة أهلها .

مراتبية الالتزام والأفضلية هذه متعددة غالباً (تعدد من هم بنفس درجة القرى من البنت) بل كثيراً ما يكون السبب في خلافات عائلية .

## الانقطاع - الاتصال ، العصبية - القبيلة :

### **Rupture- «correspondance», agnate- tribe**

منذ مقالة مورفي وكسدان ،<sup>(١)</sup> أصبح من شبه المعتاد عند البعض ، تصدير الأبحاث التي تتعرض « للزواج العربي » بالمخطط الذي وضعه ، والذي يمثل الرواية الأعرابية التقليدية في توزيع السلطات والواجبات والتي يرويها البدوي بكل ثقة

---

(1) R.F. MURPHY and L. KASDAN, The Structure of Parallel Cousin Marriage, American anthropologist 1: 17-29, 1959  
Agnation and endogamy: : معلومات أكثر أيضاً مورفي وكاسدان :  
some further considerations, Southwestern journal of anthropology 1: 1-15. 1967.

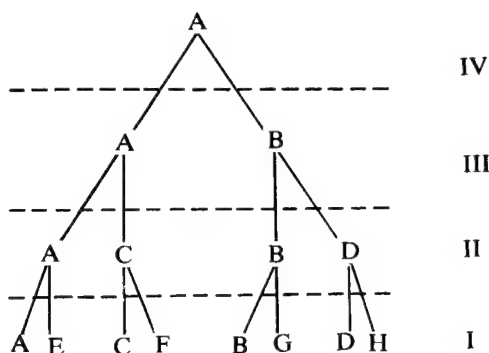
( ففي كلتا المقالتين استنتاجات وملاحظات قيمة ولو اختلفنا معها في بعض النقاط ) .

لكل من يود استماع تفسيره « للخمسة » الماثورة في الثار من الرحالة قديماً والبحاثة حديثاً . وإن كان هذا المخطط ، من حيث توزيع المسؤوليات والسلطات داخل الوحدات العصبية ، صحيح في بعض نقاطه ، وقد يساعد على استنباط ملاحظات معينة ، إلا أنه يقع ضحية الايديولوجية البدوية التي تستحضر الماضي باستمرار ، لتلمسها الطابع الانشطاري لمنظومة القربى فيها على المدى البعيد . فنقطة الارتكاز الايديولوجية الأساسية ، والتي قد تكون صحيحة لحد ما عند بعض الوحدات ولفترة زمنية محددة ، هي : أن كل أبناء الجماعة أقرباء نسب لانحدارهم من جد واحد مفترض او صحيح ( وبالتالي بناء مفهوم سلطة كاذبة تقوم على أن جميع العصابات منحدره من السلطة الفعلية البائدة ) . النقطة الثانية ، ان هذه القرابة متصلة مباشرة بالعصابات ضمن حساب رياضي ما قبل آينشتايني يغيب عنصراً هاماً وفاعلاً في فهم الانشطار والاندماج في جماعة القربى ، هذا العنصر هو الزمن ، ليس فقط رياضياً ( امكانية تعايش أجيال متتابعة ) وانما تاريخياً ، يسلخ علاقة المنظومة عن وقائع الحياة المباشرة . ولتابعة هذه القصة ، يتفق النسابة العرب وعناصر النسب في رواياتهم الشفهية والمكتوبة على تغيب عنصر أساسي هو أسماء النساء ، وبالتالي دوران النساء بين العصابات ، كذلك ، تعديل سلالة ما سلف

لمصلحة من خلف ، وعناصر أخرى لا تقل أهمية . ولتوضيح مرادنا ، نعود من البيضة :

في السؤال عن الثأر والتنظيم الداخلي للجماعة والارث الخ ، تتلخص الاجابة والمعطيات النصية التاريخية ، بذكر أوليات أعراف تنظيم حياة الجماعة القربوية مثل : مبدأ الأعلى في النسب يلغي تمثيلية الأدنى في القرار ، تجمع الديات من العصبات الذكور صعوداً للأعلى الأخوة فبني الجد فبني أبيه الخ ، وتوفر امكانية دفع الديات في الأقرب يحجب الدفع عن الأبعد الخ ...

هذه المبادئ ، من جملة الأعراف العصبية ، عبّر عنها مورفي وكاسدان بمخطط نوافق على تقويمهما له بالتبسيط والميكانيكية :



حيث الشرح : A هو الشيخ للسلالة الأبوية لعدة أجيال في العمق ( مستوى IV ) كل الأحرف الأخرى تمثل شيوخاً يدينون له بالولاء . في ظروف السلم يشرف A على فعاليات عائلته هو ، في المستوى I ؛ إذا تورط E في صراع مع F ، يكون A في جانب E ، ويكون C بجانب F ، ويقود A و C على التوالي فرعهما في القتال . اذا ما حدث في فرصة أخرى ان هوجم شيخ F من قبل H ، فان رابطة النسب تشمل أبناء المستوى III والفروع الواقعة تحت مشيخة A و B ستتواجه فيما بينها . أخيراً ، إذا ما حدث في مجال المستوى IV مهاجمة أي من فروع المخطط من خارجه ، تشمل التعبئة جملة أبناء الجماعة في مواجهة الآخر . . .

معضلة هذا المخطط الأولى ، أنه يقوم على أربعة أجيال ، أي أنه غير موجود عملياً في المجتمع البدوي إلا استثناء ، أما الثانية ففي ارتباط مسألة الهيمنة والسيادة في الوحدات العصبية مباشرة بجيلين فقط على الأغلب ( باعتبار الولاية على الأطفال من جهة الأدنى وانتقال دور المسن الى التحكيم الرمزي والمشورة مع بلوغه أراذل العمر في الأعلى ) . . .

وعليه ، فالصراعات والولاءات ، التضامن والنصرة ، ترتبط في تعبيرها الفاعل وبشكل أساسي ، بجيلين ويكون الجيل الثالث للأعلى أو الأدنى مكماً أو موضوعاً فيها .

وهنا تظهر الاشكالية الأولى على صعيدي الثأر وتحديد  
السيادة :

فعلى صعيد عرف - قانون الثأر ، يتم التضامن للأعلى  
وفق النسب ، الا أن الأعلى مفهوم مجرد كون أخوة أبي الجد  
وأخوة جد الجد مثلاً ، مسألة نظرية تمثلها الفعلي في أبنائهم  
وأحفادهم ( أبناء عم العصبة بالمعنى الواسع للكلمة ) . أي أن  
الاسناد الفعلي ، في حال تحققه ، يأتي من العناصر المنشطرة  
الموازية أفقياً للعصبة الأساس ، الأمر الذي يسعى لتحقيق  
توازن بين الانشطار القربوي التباعدي من جهة ، وصيغ  
تضامن قربوي أفقية ذات مرجع عامودي . فالوحدات  
العصبية تسعى باستمرار لتوطيد روابط النصر والنعرة « أفقياً »  
وعامودياً وليس فقط عامودياً ، إلا أنها لا تلجأ الى اعتبار  
المصاهرة الأفقية ( الخؤولة ) بل تقيم النعرة الأفقية على مرجع  
النسب الأبوي . في سعي ايديولوجي - عرفي لربط أبناء  
العمومة اللزم بأبناء العمومة بالمعنى الواسع للكلمة<sup>(1)</sup> لأغراض  
اجتماعية - سياسية . هذا السعي المعلن قانوناً ، لا يجد

---

(1) يستعمل الأعراب تعبير « ابن عم لح » لابن شقيق الأب ، وقد أثرتا تعبير  
« ابن عم لزم » لشيوعه . كذلك يطلقون « ابن عم كلاله » لابناء العمومة  
المتحدرين من نسب الأب عموماً ويميز الأقرب منهم عن الأبعد بتعبير « ابن  
عم دنية » .



استجابة باستمرار في النقاط الأبعد ، كون العامل القربوي يتداخل بجملة عوامل مصلحة ، اجتماعية ، سياسية واقتصادية تدعم أو تمنع تحققه . تكمن النقطة الثانية في تحديد السيادة في المستوى الأفقي الواحد ( الأخوة الاحياء وأبناء العمومة ) .

هذه المشكلة لا تحسمها دائماً البكورة البيولوجية في العصبية الواحدة ، كون البكر البيولوجي هو المرشح الأول وليس الأكيد ( لتدخل تعدد زوجات الأب ، جدارة البكر الاجتماعية ، السياسية والقتالية ، منافسة أترابه الخ ) . كذلك ، ليس من السهل تحديدها بين أبناء العمومة كون العمر ليس حاسماً ، وإنما مرجع يؤخذ بعين الاعتبار فحسب . هنا يتداخل السياسي والقربوي وتتدخل جملة عناصر كالولاء للجماعة والبلاء في القتال في سبيل « النحن » مع الآخر ( ين ) والقدرة على ضبط الصراعات والنزاعات الداخلية عنفاً أو سلماً الخ . فميزة المجتمع الأعرابي ومشكلته بآن ، هي في صرامة قوانينه القاعدية والقيمية ، كلما تركزت وتعددت احتمالاتها كلما تباعدت . فعلى صعيد العصبات ، التي تمثل البنى القاعدية للقبيلة وأهم وسائل الهيمنة الداخلية فيها ، ثمة ضبط قمعي اجباري داخلي قائم على نواظم ثابتة اقتصادية ( الارث ، دفع الديات والفداء . . . ) واجتماعية ( الولاية ، الزواج

الالزامي ، أولوية الأقرب في التضامن) ، ضبط شبه مطلق كلما انحسرت العلاقة في الأقرب ( الطرف والجانب الأول ) يحكمه المبدأ العصبي المعروف :

إذا أنا لم أنصر أخِي وهو ظالم  
على القوم لم أنصر أخِي حين يظلم  
ونسبي كلما تباعدت القرابة حيث يصبح المبدأ بتعبير  
الشاعر :

نمت بأرحام اليك وشيجة  
ولا قرب بالأرحام ما لم تقرّب

هذه الصيغ القاعدية ، لا تحدد ميكانيكياً هرمية سلطوية داخلية ما بين العصابات كونها تخضع لمتحولات وعوامل مجتمعية ، قبلية وما بين قبلية متعددة ، وما يصفه الكثيرون ، منذ سميث ، بالمرونة في النظام السياسي - القربوي العربي ، يخفي في الحقيقة ما لا يعلن دائماً للغرباء من صراعات داخلية حادة ترفد الضبط القمعي للعصابات بأشكال عنيفة متعددة للهيمنة داخلها وفيما بينها ، لتأكيد سلطة قائمة أو لفرض مراتبية سلطوية أعلى بين النظائر تفتح المجال الى قمة السلطة ( سيادة القبيلة ) . كون التركيب القربوي ، وان يبدو في المخططات النظرية هرمياً ، فان هذه الهرمية ليس لها من وجود على أرض

الواقع كون الهرمية المنطقية لاتصال النظام العصبي القاعدي  
بقمة القبيلة عبر النسب العصبي يحتاج الى ان يزيد متوسط  
عمر الانسان عن قرنين في قبيلة متوسطة الحجم ، وفي مجتمع  
غير محارب؟؟

ليس ثمة هرمية فعلية تربط شيخ القبيلة بجملة العصبات  
عبر النسب الأبوي ، وانما هناك مستويان للسلطة الأول قاعدي  
مذرر يشمل العصبات الموجودة فعلاً والآخر ممرز يتمثل بشيخ  
القبيلة محاطاً « بأهل الحل والعقد » . الأمر الذي لا يلغي  
وجود الاوتوريتارية من كل نقطة في تركيب القبيلة ، كما لا  
يلغي وجود نقاط تماس واتصال متحركة ومتباينة بين المستويين  
يفرزها الصراع .

أما الاشكالية الثانية فتكمن في القمة ، وعلى صعيد شيخ  
القبيلة ( ذو الامتيازات الواسعة في السلم والحرب ) ، حيث  
تطرح أمام شيخ القبيلة باستمرار مسألة التناقض بين مصالح  
عصبته الخاصة وشيوخ الوحدات الأدنى في القبيلة . فالشيخ ،  
بحكم ارتباط سيادته مباشرة بوراثة تمت داخل عصبته أو هيمنة  
حقها بالاستناد اليها ، يعتمد على عصبته نفسها في السيادة  
وأشكال ممارستها المختلفة ، في حين يطمح شيوخ الوحدات  
العصبية لممارسة نفوذ أعلى على صعيد القبيلة ، بما فيه

رئاستها ، وهنا يرتبط الصراع مباشرة بقوة كل من الطرفين المتصارعين ، حيث في حال وجود شيوخ أقوياء في العصابات متضامنين ، أو تفاوت مراتبي في موازين القوى يرجح أحدهم ، يعلن الشيخ ( بالمفرد والجمع حسب الحالة ) أحقيته في المشاركة في القرار ( ان يكون من اهل الحل والعقد أو الاشراف بما فيه امتيازات ومسؤولية أعلى ) أو الخلافة ، على حساب أبناء عصبة سيد القبيلة . هذا الصراع بين سند سيد القبيلة القربوي - عصبته . . وقاعدته الحيوية الأعم - العصابات المكونة للقبيلة - ، صراع شبه دائم ضمن المتحولات المستمرة الداخلية والخارجية مثل : توظيف الغزو في الصراع الداخلي ، الغزو الخارجي ، الولادات الطبيعية ، الولاءات والعداوات الداخلية الخ . فيما يعدد احتمالات طبيعة الصف الثاني باستمرار ، وكلمة « أهل الحل والعقد » التي نستعملها هي الصيغة الناجمة عن هذا الصراع في وقت محدد ، فقد تكون عصبة رئيس القبيلة ، وهذه حالة غالبية عند توازي الرئاسة مع الجدارة القتالية والسياسية - ، وقد لا تكون ، ومن هنا تعدد أشكال تعيين الخلف في القبائل المختلطة ، كذلك تعدد ألقاب الجماعات والمستويات ، فيما لا يملك أية دلالة علمية في حال تجريده عن التبع العياني لحالات محددة .

قد يأخذ هذا الصراع شكلاً آخر عند تفاقم النزاع بين

شيخ عصبة محددة، وسيد القبيلة . التعارض المصلحي ، يطرح احتمالات متعددة أمام شيخ العصبة ، ليس آخرها أبداً التحالفات العصبية الداخلية ، وانما امكانية التحالف مع جماعة اخرى سواء كان يجمعها معها تجمع قريوي مؤقت ( ما يمكن تسميته «groupe «en corps» temporaire) أو مرجع جد مشترك معلن (رجع نسب : Cadre de référence)<sup>(1)</sup> فيما يترتب عليه : تغيير الإقامة وطبيعة الولاء . هنا غالباً ما تعلن الوحدة العصبية ان موالاتها هي موالة قرابة لا موالة حلف ، لوجود مشتركات فعلية او رمزية سابقة يعززها الانتقال في حين يشن عليها سيد القبيلة وأنصاره الحرب باعتبارها آثرت ولاء الحلف على ولاء القرابة ( وهذه مشكلة فعلية للباحث تخلط

(1) يجدر التنويه أننا نطلق اسم الجماعة القربوية على ما يسميه الناطقون بالإنجليزية : a decision making organized group وبالفرنسية «groupe «en corps» وهي الجماعة التي تتجسد في حد أدنى على الأقل بوحدة قرارات تلزم جملة أعضائها وتتمتع بتنظيم اجتماعي - سياسي أدنى مشترك . أما « التجمع القريوي المؤقت » فعلى الجماعات التي تتحقق وحدتها في مناسبات معينة ، سواء باعتماد نسب أو حلف دفاعي يصنع انتسابه ، مناسبات تشمل الشعائرية والأعراف والغزوات الخ . أما « رجوع النسب » فخير مثل له انتساب الأوس والخزرج لقبيلة « جدتهم » دون أية تبعات لهذا الانتساب على الأرض .

أنظر بهذا الشأن : ( مارك أوجيه ، ميادين القرابة ، بالفرنسية ص 20 -

الأوراق وتستدعي التدقيق في مصادر أصحاب الروايات ومواقعهم في أية حادثة ، الأمر الذي لا يحل المشكلة نهائياً ، بل يقلل احتمالات الخطأ فحسب ) وكثيراً ما تتناول الروايات وأبيات الشعر حالات الانتقال هذه . الجعدي يعبر عن الحالة يقول :

فلا تنتهي أضغان قومي بينهم  
وسؤاتهم حتى يصيروا مواليا  
موالي حلف لا موالي قرابة  
ولكن قطينا يسألون الأتاويا

( يريد بلغة اليوم : ان الصراع بين أبناء قومه يتسبب في موالاة الحلف على حساب موالاة القرابة ) .

الأشكالية الثالثة ، التي سعى لتداركها بركهاردت قديماً ، ووقع ضحيتها العديد من علماء الانتروبولوجيا حديثاً ، هي الفصل التعسفي الذي يقيمه روبرتسون سميث بين زمن الحرب وزمن السلم في القبيلة باعتبارهما زمنين منفصلين لممارسة السلطة وشكلها . النظرة الاسقاطية هذه لمفهوم الحرب ، تحول دون تتبع جملة أواليات مجتمع البداوة الأخلاط قبيل الاسلام ، فالغزو بالنسبة للقبيلة ليس فترة أو سرية أو غزوة ، التنظيم الداخلي للجماعة برمته مرتبط بقضية أمنها ،

وفهمها للآخر وحماه وممتلكاته وعلاقته بها قائم على ضمنية « الآخر » ، بنوياً ووظيفياً ، السرقة بالنسبة للقبيلة ترضخ لهذا المفهوم كما الزواج ، الشرف كذلك العار ، وموارد المعيشة ، حيث « الغزو أغنى للودي »<sup>(1)</sup> بتعبير أحد حديثي الاستقرار . من هنا ارتباط مصادر العيش الأساسية بالتركيب القربوي التضامني الأعلى ( القبيلة ) ، وشمول امتيازات شيخ القبيلة زمني الحرب والسلام ( حماه في السلم )<sup>(2)</sup> ، الضبط الداخلي ، الأتاوات السلمية ، الوساطة بين القبيلة ، الوساطة مع الحضر ( الخ ) ، وإذا كانت القبيلة منظمة فقط كما يقول سميث ، بعدها ، في الدفاع والهجوم ، فان هاتين الكلمتين تعنيان للقبيلة مصيرها وطبيعة وجودها نفسه ( الاستقلالية والغلبة ، الموالة ، الرق في المراتبية الاجتماعية ناهية أو منهوبة اقتصادياً ، تصعيد أو تراجع مناطق سيطرتها ونفوذها المتحركة ( الخ ) .

---

(1) في الحديث أن رجلاً أراد الخروج إلى غزوة تبوك فقالت له أمه أو امرأته : كيف بالودي ؟ ( الودي : فسيل النخل وصغاره ، أرادت ما زرعنا من النخل ) فقال : الغزو أغنى للودي ( أراد أن الغزو ينمي الزرع بشكل أفضل ) .

(2) يقول أشافعي ما يعبر عن ذلك « كان الشريف من العرب في الجاهلية إذا نزل بلدًا في عشيرته استعوى كلباً فحمى لخاصته مدئ عواء الكلب لا يشركه فيه غيره فلم يرعه معه أحد وكان شريك القوم في سائر المراتع حوله » ( أنظر لسان العرب ، حما ) ولا تعدم الأمثلة لذلك .

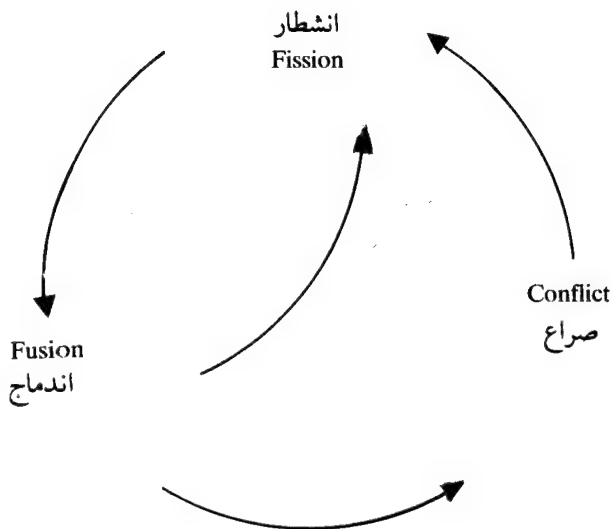
وليست هذه المشكلات مشكلات مؤقتة ؟

تقودنا هذه المسألة الى قضية اخرى أساسية ، يتم فيها اسقاط المفهوم المعاصر على المفهوم الخاص بالحالات المتناولة : عندما يتحدث مورفي وكاسدان عن ملكية الأفراد في القبيلة ، تغيب الإشارة لتحديد أساسي ، هو أن كل ما يملكه الفرد نسبي ومرهون أولاً . بعصبته حياً ( في الولاية والعاقلة . . . ) وميتاً ( في الارث ) وثانياً : بإمكانية القبيلة على الدفاع الدائم عن وجودها المادي ( كون مترتبات الهزيمة والانتصار ذات طبيعة شمولية ) .

أخيراً ، وليس آخرأ ، فان سمّي « الزواج العربي » - الاندماج والانشطار - لا يمكن تتبعهما بشكل عياني عبر القرابة فحسب ، بل عبر العلاقة الجدلية بين القربوي والسياسي - بالمعنى الواسع للكلمة - هذه العلاقة تدخل وتخضع لعامل ثالث هو الصراعات والنزاعات الداخلية والخارجية . ومن الصعب رصد هاتين السمتين بمفهوم ضيق يهمل أشكال الموالة والانضمام الخارجية والانشقاقات الداخلية . لتوضيح ذلك ، نحتاج لاستعمال كلمة الاندماج بالمعنى الداخلي والخارجي ، كذلك الصراع ، ومترتبات الانشطار ، فيما يمكن تمثيله بالشكل التالي ( أخذاً بعين الاعتبار عامل الزمن ، نرى ان القربوي يمثل شكلاً من أشكال المنظومة - الدائرة الصغيرة - ولا يشمل



جملة أوالياتها الداخلية والخارجية ، كذلك بالامكان ملاحظة ان  
 السهم في الدائرة الكبيرة معكوساً يعطي أشكالاً مرآتية  
 للولاء (1):



(1) تعاود أشكال الانتهاء والولاية والحماية تنظيم نفسها مع كل تغيير تستتبعه  
 الغزوات والصراعات بمختلف أشكالها ، ولكن إعادة التنظيم هذه لا تقوم  
 بالضرورة على تغيير نوعي في طبيعة العلاقات بقدر ما تغير في المواقع  
 السلطوية لعناصر التكوين المختلفة .

## الفزو المجتمعي :

تشكل الحيوانات المرعية ، المصدر الأساسي للحياة في البدوة المختلطة ، فباستثناء التمر والحبوب ، تتمحور معظم الفعاليات الإنتاجية في القبيلة حول قطعانها ، فمنها إعداد اللحوم والألبان ، ما يؤكل مباشرة وما يحفظ ، والاستعمالات الحرفية المتعددة للجلود ، ومن وبرها وصوفها الملبس والسكن والزراعي ( الوسائد والبسط ) . . . الخ . جملة الأعمال هذه تقوم بها المرأة . . ليس للصيد الذي يقوم به الرجال أهمية معاشية بالغة ، وهم يقومون بالتحطيب . يعتمد الرعي - عمل رجالي - وجود المراعي والماء ، ويرتبط هذان الشرطان الضروريان له عضوياً في الجزيرة العربية بالزيادة السكانية والتصحّر البيئي والتحضر . . الخ من العوامل العشوائية التي لا يمكن تصور ضبط وتنظيم شمولي لها بسهولة في القرون الأولى للميلاد ، إذا لم نشأ الانتقال إلى الألفيات ما قبل الميلادية .

الصراع مع الظروف القاسية هذه ، كصراع وجود ، لم يكن فحسب على صعيد الإنسان - الطبيعة ، وإنما دخل به البشر أنفسهم طرفاً مع نشوء التحضر والحمى ، التحضر ، الذي يعني الاستقرار في أرض « صالحة » للزراعة والرعي ، أي

إلغاء التناوب أو الاستعمال العام لهذه الأرض ، والزراعة ،  
كمصدر جديد يرفد مراعي الطبيعة لينقذ الزراع ويشير حمة  
البداوة عند قحط المراعي . الحمى ، الذي يعني ما يعنيه  
( بل وأحياناً الاستقرار لحفظ الحمى وعدم الهجرة أو الترحال  
إلا لأسباب قاهرة كالقحط والصراعات الداخلية والخارجية ) ،  
من انفراد جماعة بالمرعى والماء في منطقة محددة دون غيرها ؟  
العنف في هذا الوجود قضية وجود في سنين القحط وغيرها ،  
والتركيب القبلي القائم على فصل الجماعات مصلحياً بعضها  
عن بعض لا يحل المشكلة ، بل يؤكد عنف الطبيعة بالعنف ما  
بين البشري ، العدوانية الداخلية والخارجية هنا ليست  
فطرية ، بل تعبير عن حالة دفاع غريزي مرتبط بجملة  
التهديدات المحيطة بصراع الإنسان من أجل بقائه . إلا أن  
هذه العدوانية كما هي أسبابها ، ليست معقلنة بقدر ما هي  
انفعالية - عاطفية ، يعبر عن بعض تعبيراتها جواد علي في جل  
لا تخلو منها كتب التراث ( الإعرابي حقود . أهل منة . مادية

---

\* الطابع المضطرب للعلاقة بين الطبيعي - الاجتماعي من جهة والاستمام  
( المنظومة ) الاجتماعي السياسي يصعد العدوانية على الأصعدة الثلاثة الأنا -  
النحن - الآخر ، وليس فقط نحن - الآخر . كون نحن قائمة على حساب  
الأنا ، وضبط الأخيرة ، بكل مراتبها ، لصالح نحن ، عصبية أو قبيلة ،  
ضبط قمعي ، أوتوريتاري .

مفرطة.. لا يعرف الأعرابي شيئاً غير القوة ولا يخضع إلا لسلطانها ، فخور متباه بنفسه ، لا يصبر إذا طال القتال ، إذا جدّ القتال وقلّت المنفعة وقويت عدة الخصم يولي الأدبار ، لا يقيم وزناً للعقود... الخ - أنظر الموسع : ج 4 ص 293 - (296).

تجعل أزمة التركيب الداخلي القبلي وصراعات الهيمنة الداخلية والخارجية ، من السهل أكثر تتبع مفهوم الغزو عند القبائل ، هذا المفهوم الذي لا معنى له بفصله تعسفياً عن أيام « السلم » ، كون السلم في توفر ضروريات الاستمرار ، الماء والمرعى ، في استمرار السيطرة على ضروريات البقاء ، وهذه مسألة غير منظورة ولا ملموسة في المدى البعيد ، واستمرارها رهن إمكانية الحفاظ عليها ، رهن قضية أمنها .

تنال وظائف ومرتبات الغزو جملة العلاقات المجتمعية دون استثناء ( الاستغلال ، الهيمنة ، الاختلاط... الخ ) وأول ما يرد للذهن معها : النهب والسلب ( بتعبير القواميس ) نهب ممتلكات الآخر ونسائه وأطفاله ، حيث نهب الآخر ليس عاراً بل فخر للنحن . يعني اقتصاد النهب الطفيلي إعادة توزيع ( جزء أو معظم ) منتجات عمل الجماعة المغلوبة على المقاتلين المنتصرين ، أي استعمال العنف كوسيلة لنهب قوة عمل الآخر - فيما يحدد أهمية الإنتاج ويحدد فرص تطوير أشكاله

ودرجة تطور العمل ) . في حين ثمة نكبة مادية للطرف المهزوم ( أو للمقاتلين الأحياء فيه ) خسارة مادية وبشرية ( نساء وأطفال ) ينجم عنها ، إما قبول الموالاة ، بعد هزيمتهم ، لمن هزمهم أو غيره ، أو البحث عن حلفاء وموالٍ لتدارك بعض مصابهم بنصف عبوديتهم ( الموالاة ) . . وقد لا تكون النتيجة سوى خسارة جزئية ، فيحاولون جهدهم عبر الاستغاثة أو عبر طرف وسيط الفداء ( فداء أسراهم وسبيهم رجلاً ونساءً وأطفالاً . . ) أو الإعداد لغزوة مضادة يثأرون بها من هزيمتهم . بالطبع ، فإن الهزيمة تضع رئاسة القبيلة في وضع مضطرب ، وفي حال عدم تمكنها من مواصلة ضبط الجماعة ، فإن الهزيمة فرصة لكل العصابات الطامحة لرئاسة القبيلة كي تأخذ الريادة عبر الأزمة . هذا إن لم تخرج الرئاسة من الجماعة باستغاثتها بطرف آخر تقبل بالولاء له . اجتماعياً : تنهب القبيلة المنتصرة فيما تنهب نساء وأطفالاً من الطرف المهزوم وتأسر من تستطيع من الرجال .

أما النساء ، فللعازبات منهن وضع يختلف عن المتزوجات ، حيث تؤول المرأة إلى الرجل الذي نالها في قسمة الغنائم ، ممارسة الجنس معها مباشرة ، وله الخيار أن يعتبرها زوجته ، أو أن يسترقها . وهنا نلاحظ ظاهرة غاية في الأهمية في مجتمع البداوة الأخلاط هي وجود زواج خارجي قائم على

السبي ، زواج الزامي ، غالباً ما تؤثره المرأة المسبية على رقتها - بشكل خاص العازبة أو من نكبت عصبتها ومات زوجها . . . - وفي حال الزواج ، ينال أبناء الزواج هذا ما لغيرهم من الأبناء دون تمييز ، وقد يكون المتزوج أعزب وتكون المسبية أولى نسائه . وليس ثمة أي حائل عائد إلى السبي يمنع وصول أبناء المسبية المتزوجة إلى سيادة العصابة أو القبيلة . نضرب مثلاً معروفاً على هذه الحالة زواج الصمة من جشم ، بريحانة من زبيد بعد أن سبها ، فكان لأبنائه الخمسة منها سيادة في عصبتهم وتتابعوا ذلك إلى آخرهم أحياء دريد بن الصمة المشهور الذي يصفه أبو عبيدة : « سيد بني جشم وفارسهم وقائدهم » ( أنظر الأغاني ج 10 ص 3 وما بعدها ) . والأمثلة تتجاوز البداوة وزواج النبي محمد مما اصطفاه من الغنائم معروف . وأهمية هذه الظاهرة في متابعة تراجعها النسبي مع تحديد عدد الزوجات وإطلاق عدد الإماء والسبايا دون حدود في المجتمع العربي الإسلامي ، فيما حدد كثيراً الزواج من الإماء ووسع الهوة بين الأمة السبية و« الحرة » . بالطبع ترتبط هذه الظاهرة بجملة عوامل مثل أهمية نسب المرأة المسبية ( فيما قد يجعلها أتوماتيكياً من صفايا سيد القبيلة أو حصة أشرافها ) وجالها وإمكاناتها الشخصية وعمرها إلخ .

بالنسبة للمتزوجات من السبايا تختلف القضية قليلاً ، ففي

حال وجود الأزواج ، والأبناء ( معها أو عند قومها ) يسعى الأزواج لدفع فداء زوجاتهم ، فإن جرى ذلك ، فليس من الاستثنائي عودة المرأة حاملاً من سبها ، الأمر الذي لا يجري الحديث فيه كثيراً ( لتأكيد القبائل الدائم على نقاوة نسبها ؟ ) إلا في حالات « نشر الغسيل الوسخ » كما يقال أي في التعبير والهجاء ( كمثل نعطي ما يرويه صاحب الأغاني : « كانت بهراء أغارت على بني شيبان ، فأخذوا منهم نساء واستاقوا غنائم ثم إنهم اشتروا منهم النساء وردّوهن فغيرهم سويد بأنهم رددن حبالي فقال :

ظلمن ينازعن العضاريط أزرها  
وشيبان وسط القطقطان حضر  
فمتا يزيد إذا تحدّى جموعكم  
فلم تفرحوه المرزبان المسور » .

أما الحالة المعاكسة ، أي أسر المرأة حاملاً ومقتل زوجها وعدم المطالبة بها ، فيما أن ينجم عنها رق لها ولابنها ، أو زواج ، وفي حالة الزواج غالباً ما يستلحق الرجل ابنها حين تلد (\*) ، أو يحدث ويستلحق بعد وفاة أبيه من أنصاف إخوته .

---

\* استلاط أو استلحق : اللحق والمستلاط الدعي الموصل بغير أبيه ، الملصق بالرجل في النسب دون أن يكون ابنه ونشاهد هذه الظاهرة سواء في ممارسة =

أما في حالة الرق للأطفال فثمة احتمال بيعهم في أسواق العرب أو إعتاقهم وموالاتهم لمن أعتقهم :

يترتب على الاستغاثة في الغزوات بمن يعين على صد الغزاة عموماً ، ثلاثة أشكال . الأول ، هو إعطاء الرئاسة بما فيه امتيازاتها لشيخ القبيلة المغيثة بعد رد الغزو وهزيمة الخصم . الثاني ، هو أفضلية الطرف المغيث في توزيع الغنائم ( كحرمان سيد الجماعة المستغيثة من المربع وغيره وحصره بسيد الجماعة المغيثة ) . والثالث ، وجود سوابق للتحالف والإغاثة تجعل من السيادة في الإغاثة مؤقتة ويعطى سيد الجماعة المستغيثة ما هو رمزي أو أكثر . الحالات الثلاثة تعج بها كتب التاريخ وقد وجدنا في الرواية التالية ما يلخص آلية الاستغاثة بشكل جد معبر :

« كان الحارث بن عبد الله يأخذ من جميع الأزد إذا غنموا الربع لأن الرياسة في الأزد كانت لقومه ، وكان يقال لهم «الغطاريف» . . . وكانوا يأخذون للمقتول منهم ديتين ويعطون

---

= الجنس مع الرقيق ، أو زواج رجل من امرأة حامل بعد وفاة زوجها أو إعتاق الرجل رقيقاً له وتبنيه ، إضافة إلى أشكال البغاء والمتعة المختلفة في المدن والقرى . ولم يكن للملحق مشكلة كبيرة في إرث أبيه أما في المدن والقرى ، كذلك في الإسلام ، فيختلف الأمر ( أنظر : لسان العرب : لحق ، لوط ، كتب الأدب التاريخية وكتب الفقه الإسلامي . . . ) .



غيرهم دية واحدة(\*) إذا وجبت عليهم ، فغزتهم بنو فقيم . . . فظفرت بهم ، فاستغاثوا ببني سلامان فأغاثوهم ، حتى هزموا بني فقيم وأخذوا منهم الغنائم وسلبوهم ، فأراد الحارث أن يأخذ الربيع كما كان يفعل فمنعه مالك . . . ( سيد سلامان ) وقال : « هيهات ترك الربيع غدوة » ( مثل أن يُقال : الصيف ضيعت اللبن ) فأرسلها مثلاً ، فقال الحارث : أترأى يا مالك تقدر أن تسود ؟ فقال : هيهات ، الأزد أمنع من ذلك . فقال : أعطني ولو جعباً - والجعب البعر في لغتهم - لئلا تسمع العرب أنك منعتني ، فقال مالك : « فمن سماعها أفر » ، وَمَنَعَهُ الرَّبِيعُ » ( الأغاني ج 13 ص 4723 ) ثمة قضية أساسية أخرى ترتبط بالقتال هي الإرث ، فارتباط الإرث بعصبة النسب الأبوي مرهون بمبدأ عام يحدد الإرث بالمقاتل من العصبة ( لا يرثنا إلا من يحمل السيف ويحمي البيضة)(\*\*)

---

\* تجدر الإشارة إلى أن من تبعات السيادة في القبيلة ، تفاوت الديات ، حيث تطالب العصبات المهيمنة بضعف الدية لقتلاها وتعطي دية عادية إذا لزمها عقل قتيل والأمثلة في ذلك كثيرة . وما زالت هذه العادة قائمة عند بعض العشائر .

\*\* يلاحظ ذلك واضحاً في الإحتجاجات التي تعبر عنها روايات الحديث في الإرث كقولهم « يا رسول الله : أنعطي الابنة نصف ما ترك أبوها وليست تركب فرساً ولا تحوز الغنيمة وتعطي الصبي الميراث ولا يغني شيئاً ؟ » ( أنظر في مسألة الإرث ما قبل الإسلامي والإسلامي : إبراهيم فوزي ، أحكام =

فلا ترث المرأة ، كذلك لا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق القتال كما يعبر الطبري في تفسيره . وليس ثمة اعتراف بالقراية الأمومية في الإرث ، فكما يقول الشاعر :

بنونا بنو أبنائنا وبنائنا

بنوهم أبناء الرجال الأبعد

يجري توزيع الإرث ضمن المراتبية العصبية التالية ، وعلى مبدأ أن وجود الأقرب يحجب الأبعد من الميراث :

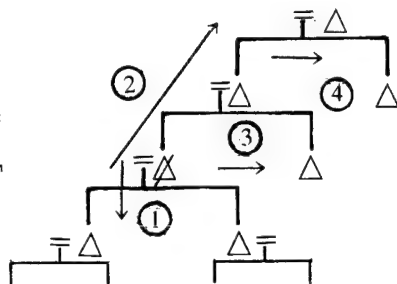
△ : ذكر بالغ مقاتل .

△ : وفاة الرجل .

= : زواج .

┌ : نسب .

1 : بنوة .



( ملاحظة : نستعمل الشارات هنا بالمعنى المحددة به فقط )

= الأسرة في الجاهلية والإسلام ، 1982 . حبذا لو استفاد المؤلف مستقبلاً تعميمية اعتبار المجتمع العربي ما قبل الإسلامي كلاً واحداً ، نقطة الضعف الأساسية في تناوله للعرب قبل الإسلام ) .

ويقوم العرف الأعرابي على وراثته الأبناء الذكور القادرين على القتال والنصرة لأموال أبيهم يقتسمونها فيما بينهم بالتساوي ، فيما خلا نساءه ، فولايتهن للأكبر من الأبناء سواء تزوج منهن أو لم يتزوج ، وفي حال غياب الأبناء أو صغرهم ، فالأبوة : الأب ثم الجد وإن لم يكن فإنخوته ، ثم أعمامه فأبناء عمه وعم أبيه الخ . . . أما الزوجة (ات) فالولاية للأخ في صغر الأطفال والقاعدة أنه تبقى في العصبه - خاصة القريبة - . أما في حال عدم وجود ورثة من العصبه ، فإن سيد القبيلة ( وارث من لا وارث له ) ( ولي أيتام ) إن كان له أطفال (\*) . أما التوريث ، أو الوصية ( ورث ، كما يقول الأزهري ، بني فلان ماله توريثاً وذلك إذا أدخل على ولده وورثته في ماله من ليس منهم فجعل له نصيباً - لسان العرب : ورث ) . فمن السهل ملاحظة أولاً أنها تتم كما يعبر الأزهري ، بالإضافة إلى الورثة ، لا بحرمان من يستحق منها إلا في حال الخلع ( حيث الخلع يحرم من الميراث ) ، ثانياً ، غالباً ما تكون في أشرف القوم ووفرة الميراث ، والقاعدة العامة هنا أن لا يخرج الإرث

---

\* تأكدت لنا ولاية سيد القبيلة لیتامی من لا وارث له ، أما الطريقة التي تتم فيها فتمه شح كبير في المعلومات ، ثمة إشارات للاستدلال وأخرى لوجود بيت يتامى ، كما يذكر عن « بيت أيتام غطفان » ، دون وجود معطيات كافية عن هذا « البيت » .

من داخل القبيلة . . ثمة استثناءات على هذه القاعدة كإعطاء البنات نصف ما أعطي الأبناء كمثلي عامر بن جشم وربيعه بن خدان وكلاهما من سادة قومه ، أو مساواة البنت بالابن ، ما فعله الشاعر الخطيئة ، أو التزام الخؤولة فداء أسر ابن الأخت كما سنرى ، أو وفرة المال وغياب العداوات ، كما حصل مع زهير بن أبي سلمى وخاله بشامة حيث طلب زهير في احتضار خاله : « يا خاله لو قسمت لي من مالك . . فأحذاه نصيباً من ماله » .

نود أخيراً بالإشارة إلى مسألة هامة في الوصية جعلتنا نشدد على كلمة توريث ، هي الأهمية الشعائرية لحضور الوفاة - إضافة لأهمية العلاقات الشخصية - . حيث يوصى غالباً لمن يحضر ويطلب ، ولا يستحب أن يرّد عرفاً في لحظات الاحتضار ، « ولو كان امرأة » ، ويطلب في حال وفرة مال المحتضر ، ولا يطلب أبداً إن لم يكن عنده كثير مال(\*) .

ثمة أكثر من رواية تشير إلى كون الوصية تنال ثلث المال كقول سويد بن أبي كاهل :

---

\* أقر الإسلام هذا العرف الأعرابي في الآية « إذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه . . . » ، كذلك « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين » .

ومنا الذي أوصى بثلاث تراثه

على كل ذي باع يقل ويكثر

أخيراً ، هناك شكل آخر للوراثة يقوم على المؤاخاة الشخصية ، سواء كانت بين حالات خلع متضامنة أو لمبوذنين التحقوا بقبائل أخرى وتآخوا مع أحد أبنائها . وتقوم المؤاخاة على تضامن كامل في الديات والنصرة والإرث الخ وليس فقط في الإرث ، وكما يرد في الروايات يقول الرجل للرجل : « دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك » - يعتبر الإسلاميون أن هذه الصيغة قد نسخت بعد مؤاخاة المهاجرين والأنصار في مطلع الهجرة ، بالآية : ﴿أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله - .

## « التركيب والوظيفة » :

من نافل القول أن نذكر صلة التركيب - البنية الاجتماعية للبدو الأخلاط والوظائف بالظروف البيئية ، وبقطعاتها ، بحماها وحركة هجرتها - عدم استقرارها الدائم - ، بعشوائية الولادات الطبيعية ( ذكور - إناث ) ، وعلاقاتها بالآخر - أعرابياً كان أو مستقراً ، ودور هذه العوامل في تعزيز الاضطرابات

الداخلية والخارجية . إلا أن ما يهمننا التركيز عليه هنا ، هو تتبع علاقات انتاج الإنسان في ظروف معاشية محددة ، وفي شكل يعتمد علاقة جدلية بين الدفاع عن البقاء للجماعة - الدفاع عن بقاء المؤسسة ، باعتبارهما في إعلانه الإيديولوجي - القيمي شيئاً واحداً .

تقوم المرأة - الأم بالأعمال المنزلية بالمعنى الواسع للكلمة ( إعداد الطعام ، حلب النياق وسواها ، غسل الملابس ، تحضير مواد الوقود ، غزل الصوف والوبر أي صناعة المسكن والملبس ، المعالجة ، وتربية الأطفال . . . ) ، هذا الدور الإنتاجي للمرأة لا يحول دون دونيتها ( كونها لا تحمي البيضة أو تنهب ، بل موضوع فيهما ) .

تتكفل الأم بطفولة الابن حتى اشتداد عوده ولو طلقت ، إلا إذا تزوجت أو توفيت ( حيث تقوم أمها أو أختها بحضانة الطفل ) ، ولا يحق لها الاحتفاظ بالابن بعد ذلك إن كانت غريبة كون العرف يقضي - في الأوضاع العادية - بترعرعه في كنف أبيه ( أو من يقوم مقام أبيه من عصبتة في حال الوفاة : ابنه ، أبيه ، أخيه - للأب ) إلى حين مشاركته الكاملة في كل النشاطات والحقوق والتبعات داخل القبيلة والعصبة .

يلعب الابن البكر دوراً هاماً في القبيلة حيث يمكن تسميته

( نائب رب البيت ) وتقوم تربيته على إعداده لهذا الدور :  
تأكيد مكانة أبيه وممارسة سلطاته وتحمل مسؤوليات الإعالة في  
حال غيابه ضمن المبدأ التناقضي العام ( طاعة السلطة ،  
وممارسة السلطة بآن معاً ) ، حيث يربى على طاعة الرجل  
( الأب والأعلى ) ويدرب على لعب دور الرجل ( ممارسة  
السلطة على إخوته فزوجته وأبنائه ) الأمر الذي يربط البكورة  
البيولوجية بالدور المناط بها ، فيما يجعل من هذه البكورة سلطة  
ممنوحة لا اعتراض عليها بقدر ما تقوم بوظائفها . لذا ، وفي  
حال غياب البكر البيولوجي ( فيزيائياً أو وظيفياً : الموت ،  
السفر ، الخلع ، النبذ الخ ) يمكن أن يلعب الدور من إخوته  
أكثرهم جدارة ، بالمعنى السلطوي - الوظائفى للكلمة . فيما  
يضمن نوعاً من استمرارية العلاقات الأوتوريتارية في غياب  
الأب .

إذاً ، تتحقق البكورة البيولوجية ، بإعداد البكر إعداداً  
متميزاً عن إخوته ، باعتباره مسؤولاً تجاههم ووجوب احترام  
إخوته له وطاعته ، ويتم تأكيدها بعوامل مختلفة في بيت الأب  
وخارجه فداخلياً ، تلعب العلاقة الأم - الابن دوراً هاماً ، حتى  
قبل أن يتكلم ، تجدد الأم في الابن البكر أول من تسر له  
بمشاكلها وهمومها ، وتنشأ بينه وبينها علاقة عاطفية تضامنية  
تكون فيها وسيطته عند أبيه ويكون فيها المعزز لوضع أمه عند

الأب والعصبة ، وتبرز أهمية هذه العلاقة مع تعدد أشكال الأخوة بتعدد الزوجات ودوران النساء ، وتفاوت هذه الأشكال فيما بينها في التضامن والنصرة إلى درجات - يعبر عنها الأعراب بإطلاق : بنو الأعيان ( الأخوة لأب وأم واحد ) ، بنو العلات ( بنو رجل واحد من أمهات شتى ) وبنو الأخياف ( اختلاف الآباء وأمههم واحدة ) - . الأم أول من يعزز وضع الابن الاجتماعي وملكانه في بيته ، الأب يتابع ذلك عبر إدخال ابنه البكر « أجواء ومحافل الرجال » مستمعاً طائعاً ( وكأنه في مرحلة تدريبية ) أما بالنسبة لأعمامه ( بالمعنى المحدود والواسع للكلمة ) فتختلف القضية لتدخل عوامل متعددة ، مثل ، مدى قوة العلاقات الشخصية والاختلاط بما فيه التصاهر . ففي حين ثمة ترجيح تفضيلي للبكورة من الآباء لا يحول دونه إلا عوائق أساسية محددة ، تكون المسألة بالنسبة للأبعد أكثر ضبابية وخاضعة للظروف .

يضعف هذا الشكل مفهوم الثني - الابن الثاني cadet - العرفي حيث نجد الكلمة شبه ميتة في الاستعمال اليومي ، وتستعمل للإبل أكثر منها للبشر . كون البكورة امتيازاً لا يلغي الفرصة أمام الثني ، ولكنه يضعه في صراع غير متكافئ مع أخيه البكر ، لذا فأكثر ما تبدو مشكلات الثني على الصعيدين المعنوي والنفسي كونه يدفع غالباً ثمن الاهتمام البالغ لأهله



بأخيه الأكبر مباشرة ، تحت ناظرية وعلى حسابه ، مذيعي وجوده نفسه .

يرث الابن البكر ، بيولوجياً كان أو وظيفياً ، سلطات أبيه وولاياته ( مسؤولياته تجاه نسائه وأبنائه ) في تتابع مع أخوته بعد وفاته ، وفي حال غياب الأبناء الذكور للرجل أو قصور الأبناء ، فإن ذلك يقع على أخوة الأب . وبقدر ما لا يشكل زواج الأخ من زوجة أخيه بعد وفاة الأخ أو طلاقها منه أية مشكلة بل على العكس كثير الحدوث ويحث عليه ، كي لا نقول يلزم به ، لا ينظر لزواج الابن من زوجات أبيه النظرة نفسها وإن لم يكن ممنوعاً ، الشعر والروايات المنقولة خير شاهد على ذلك ، حيث الإشادة بمن قام ببيت أخيه ونسائه بعد وفاته ، أو الحديث عن زواج الأخ امرأة أخيه بعد الطلاق .

---

\* لم يمنع ارتباط البنية بالنسب الأبوي تقديم أبناء الأعيان على أبناء العلات في الإرث وغيره فيما كان سبباً في نزاعات مستمرة بين الأخوة وأنصاف الأخوة ، يعكس البيتان التاليان بعض معالمها :

رأيت بني العلات لما تضافروا  
يحوزون سهمي دونهم في الشمائل

وقول الكميت في التفاخر :

فلا تفخر فإن بني نزار  
لعلات وليسوا تؤامينا

وهجاء من توارث زوجات أبيه فتزوج منهن كقول أوس بن حجر التميمي يعيرُ قوماً من بني قيس بن ثعلبة تناوبوا على امرأة أبيهم ثلاثة واحداً بعد الآخر :

والفارسية فيكم غير منكورة  
وكلكم لأبيه ضيزن سلف  
نيكوا فكيهة وامشوا حول قبتها  
مشي الزرافة في آباطها الحجف

ثمة تواصل بين جملة الوظائف الاقتصادية ، الاجتماعية والسياسية في الجماعة القربوية ، وتكوينها العصبي سواء في أعراف الإرث ، الديات ( دفع الأقارب بذل جناية القتل ) ، نذر الجراح ( بدل فقدان عضو أو إصابة دائمة دون وفاة ) ، الثأر(\*) ( ولاية الدم باعتبار ولي الدم أقرب عصابة للقتيل ) ، الولاية ( للطفل والمرأة ) ، سيادة القبيلة ، مترتبات الغزو ، الموالات ( التحالفات غير المتكافئة ) ، الأحلاف ، التصاهرات الخ .

ففي حال العاقلة ( العصابة الذين يعطون دية القتل ) القاعدة العصابة حتى أصبح لكلا الكلمتين مدلول واحد عند

---

\* نعلم أن لا تنوسع في قضية الثأر ، كوننا ستناولها في قسم آخر مع تتبع لما آلت إليه اليوم .

العديد من القبائل ، حيث يؤخذ كأساس العلاقات الأفقية والعامودية وفق الاستطاعة انطلاقاً من العصبية الأساس لمرتكب الجرم ( إذا استطاع أخوة القاتل وحدهم وإلا تحملها معهم أبناء جدهم فبنو جد أبيهم وهكذا ) الأمر الذي يحقق في العرف تكافلاً مادياً نحو الأعلى والأبعد في النسب في حالة العجز فيها قد يكمله سيد القبيلة .

أما الإرث، فيبدأ بالطرف ( بنوة فأبوة ) ثم الجانب ( أخوة فعمومة ) من الرجال بحيث يحجب الأقرب الأبعد . كذلك شأن الولاية الداخلية في العصبية .

تتداخل عدة عوامل نوعية وكمية في تحديد ميزان القوى بين العصابات حيث تلعب البكورة والعمر وجدارة السلطة والقتال وتماسك العصبية وانتشارها وتتابع الرئاسة فيها والقوة - بالمعنى المباشر للكلمة - الخ دوراً في هيمنة إحدى العصابات وسيادتها داخل القبيلة عبر أهم شخصوها . الأمر الذي يوصلنا إلى إحدى أهم خصائص القبيلة الأوتوريتارية : قطيعية الجماعة البشرية ، أي ، إعادة تكوينها كقطيع حيواني ، حيث يبرز دور سيد القبيلة الذي يتمتع بامتيازات أساسية وله سلطات حاسمة في قضايا الحرب والسلم والصراع الداخلي ، كما يتمتع بسلطة تسمية خلف له مع أو بدون استشارة « أهل الحل والعقد في

القبيلة » الذين غالباً ما ينتمون لعصبته وبيته ، ومن حالفهم أو ناصرهم .

يجمع عبد الله بن عثمة الضبي في بيت شعر يخاطب فيه بسطام بن قيس امتيازات سيد القبيلة في الغزوات يقول :

لك المربع منها والصفايا  
وحكمك والنشيط والفضول

فكما للقبيلة نواظمها الداخلية ، ثمة أعراف محددة تقوم عليها قسمة الغنائم أول هذه الأعراف يتعلق بما يسبق الهدف الذي خرجت له الجماعة ، فإذا حدث أن غنمت القبيلة قبل وصولها إلى الموضع المقصود سواء مما يخص الطرف الخصم أو صدف الطريق فإن ما تنهبه القبيلة يسمى النشطة . يقول ابن سيده في تعريفها : « النشطة من الغنمة ما أصاب الرئيس في الطريق قبل أن يصير إلى بيضة القوم » - أي مجتمع القوم المقصود - . أما الأساس في الغنائم والذي ينجم عن القتال فقبل أن تجري القسمة ، يحق لرئيس القبيلة أن يختار لنفسه من المغنم ما لا تشملها القسمة ويسمى الصفي أو الصفية من الغنمة وهي كما يعرف ابن منظور « ما اختاره الرئيس من المغنم واصطفاه لنفسه قبل القسمة من فرس أو سيف أو نساء أو غيره » وهو غالباً ما يكون في مسائل « رمزية » ( نساء

أشراف الطرف المهزوم ، خيل متميزة أو سيف أو غيره ) .  
بعد هذا الاختيار تعمد الجماعة المنتصرة غالباً إلى الاحتفال بانتصارها وغنائمها بإجراء ما يسمى « انتقاء النقيعة » أي أنهم يذبحون من مواشي الغنيمة ويولون احتفالاً ويجري هذا أيضاً قبل تقسيم الغنائم . ثم يجري تقسيم الغنائم إلى أربعة أرباع متساوية يأخذ الرئيس منها ربعاً يسميه البدو : المربع ويتم توزيع ثلاثة أرباع الغنيمة الباقية على المقاتلين . وهنا ، قد يحدث أن يفضل من القسمة ما لا يمكن توزيعه في عدد الغزاة كالبعير والفرس وغيره فيدعى هذا الباقي بالفضول وهي لرئيس القبيلة ، ويعرف المكان الذي يجري فيه توزيع الغنيمة بـ: الإيزاع . ( لا تشمل حصة رئيس القبيلة ما يأخذه أشرافها زيادة عن باقي المقاتلة ، كذلك يمكن أن يشمل أشرافها ( أهل الحل والعقد فيها ) من هو من خارج الجماعة أو داخلها ممن يستشار في القتال ولا يقاتل ، كاهناً كان أو خبيراً بشؤون القتال ، يقسمون له مثل ما يقسمون لأفضلهم ، أي لأشرافهم وأصحاب البلاء في القتال منهم ) . في الغزوات المحدودة ومتوسطة الأهمية ( قبيلة واحدة أو رهط . . ) التي يشارك فيها الجميع بالقتال غالباً ما يتم توزيع الغنائم بالتساوي على المقاتلين ( وأحياناً يؤخذ بالاعتبار تفضيل المقاتل الراكب ( على فرس أو غيره ) على الراجل ( المشاة ) . في حين تظهر في

الغزوات الكبيرة تقسيمات عسكرية أكثر تعقيداً ( مثلاً : يمكن أن نجد قسماً من المقاتلة موكلاً بتقدم الصفوف لتحسين تحركها يسمى الوازع ، وقسماً آخر يوضع في منطقة خلفية هامة ولا يشارك الغزاة يسمى الوضيعة ، ويكون للرئيس خيمة أو عريش يشرف منها على القتال تعرف بالوشيع . ويأخذ الراكب ضعف سهم الراجل وأكثر - حسب ندرة الخيل - من الغنائم ويزيد نصيب الوازع عن نصيب المقاتل ويقل نصيب الوضيعة عن نصيب الأخير ( الخ ) . ومن المهم تتبع هذا النموذج كونه قد ترك بصماته في الحروب الإسلامية الأولى . بالنسبة لحصة المقاتل ، ففيها ما هو شخصي ( كنساء السبي وأدوات القتال والمتاع والمال . . ) وما يدخل في حوزة عصبته ( ما هو له في قطيع أهله حيث في القطيع أعباء وأعمال مشتركة من جهة وما هو خاص من جهة أخرى(\*) ) . توضح آليات توزيع الغنائم امتيازات شيخ القبيلة

\* يرتبط استعمال المواشي من مصدري التربة والغنائم بجمي القبائل ( ما يقع تحت حمايتها وتحتكر أو تشارك في استعماله ) من أرض أو عيون ماء . كون هذا الحمى مطلقاً كان ( لقبيلة واحدة ) أو محدوداً ( لقبائل تتناوب عليه ) يقوم على منظومة العلاقات القبلية ، حيث لا حمى مفرد إلا لسيد القبيلة ويكون الحمى للجماعة ككل أو مناوبة ( غالباً ما تكون المناوبة في الماء وتدعى حصة كل قبيلة أو قوم بالنوبة ويقسم التناوب للجماعات المتفقة على استعماله بالتساوي أو حسب موازين القوى بينها ) وبالطبع يرتبط الحمى بالجماعة بقدر قوتها في الحفاظ عليه وهذا يطبع مباشرة قضية استعمال الغنائم محدداً أهمية التوزيع للمقاتلين أفراداً كعملية مؤقتة .

( التي يضاف لها في السلم وراثه من لا وارث له ونصيه في الحمى الخ ) . هذه الامتيازات ليست كما يعرض برنارد لويس ( العرب في التاريخ ، الفصل الأول ) وغيره ، ليست لتؤكد على دور تحكيمي له خالٍ من أي من المفاهيم الأوتوريتارية ؟ حيث الحكم ليس فقط بالتحكيم أو الترجيح ، بل بامتيازات وسلطات قرار . كذلك فإن جملة الامتيازات والسلطات ترافقها جملة مسؤوليات تقع على عاتق رئيس القبيلة مثل مشاركة العاقلة التي يقع عليها الدية إن لم تستطع أداء ما عليها ، مساعدة من يحتاج من داخل قبيلته أو من يلجأ إليها ، استضافة من ينزل ضيفاً على القبيلة ، عدا دوره في تسيير مسائل متعددة للجماعة • تجمع الموالة ، مجموعة علاقات قائمة على النصرة ، حيث العصبه وتناصرها مع الأقرب إليها يعتبر موالى قرابة ، ويشكل الالتحاق بالجماعة ، فردياً كان أو جماعياً والقبول بنظامهم وأحكامهم تحت مبدأ ( دمي دمك وهدمي هدمك ) موالى الحلف حيث قاعدة الموالة الخارجية تعتمد الحماية مقابل سلطة القرار ، بشكل أساسي فيما يتعلق بالعلاقات بين القبلية وحيث أهم سمات موالة الحلف ، تعهد الموالى بأن يحارب ويسالم من حاربت القبيلة أو سلمت ويسهم في دفع الديات دون إمكانية التدخل في قراري الحرب والسلم . بالمقابل ، فإن القبيلة تطالب بدم مولى الحلف كما تطالب بدم

أبنائها سواء بسواء(\*) .

تتداخل موالاة الحلف هذه في حالات متعددة ( بشكل خاص مع تداخل وتعدد المنافع ) مع أشكال الانضمام ( الدخلاء إلى القبيلة والعشيرة ) التي تكتسب مع الوقت والتصاهر تداخلاً وانصهاراً مع جماعة قريب الدم نفسها . ومن أشكال الموالاة موالاة العتاق وهم العبيد بالغلب والقهر نتاج الهزيمة والأسر في الغزوات المعتقين من سادتهم . والموالاة هنا ذات صيغة فردانية في حياة من يوالى ، ثم تباعاً لعصبته ، فللمولى سيده الذي هو بالنسبة له بمثابة سيد القبيلة لأحد أبنائها ، وعليه قبول أحكام قبيلة سيده وليس له الحق بمصاهرته أو مصاهرة قومه ، وللسيد حق وراثته إن لم يكن له ورثة تماماً كما يرث سيد القبيلة من لا وارث له من أبنائها . ومن أشكال النصرة التحالف ، وهو عقد متكافئ تشترك فيه الأفخاذ والبطون من قبيلة أو قبائل في شيء واحد أو أكثر يتفقون عليه ( من أشهر العادات إحضار جفنة من الطيب أو

---

\* من مصادر الصراعات ما بين القبلية المختلفة قضية تحديد موالاة الحلف فغالباً ما تحرص الجماعة في سيرورة اندماجها بحليف لها على اعتبار مولى الحلف منهم ويطلبون في حال مقتله بـ « دية الصريح » ( الصريح خالص النسب للجماعة وديته كاملة ) في حين لا يعترف الطرف الآخر بذلك عارضاً « دية المولى » ( النصف ) وقد تجر القضية حروباً .



الدم أو الرماد وإدخال الأيدي فيها عند التحالف كعقد والتزام  
لمختلف الأطراف بضمان أو تحقيق ما اتفق عليه ) .

هذه الأعراف - القوانين لا تلعب فحسب دور بنية فوقية في  
الجماعة القبلية حيث يصعب فصل العرفي والسياسي عن  
الاجتماعي - الاقتصادي وتواجهنا أسس انتهاء فعلي أو تنسيق  
مصلحي بالمعنى المباشر - ولو بأشكال مختلفة متفاوتة -  
للجماعة - ات - في محدد فاعل وأساسي في علاقاتها  
المجتمعية . ويلاحظ ابن خلدون في حدود الموالاة والانضمام  
أنه « إذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد » حيث تسقط  
الأنساب بالقرابة وأشكال معينة للحلف والولاء واللجوء فيما  
يستتبع التلقب والانتساب لقوم جدد ، الأمر الذي يتبعه  
« جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم » ، فيما  
يعني ومع مرور الزمن وبالفعل علاقة « نسب » . لا يعتمد  
ضبط العلاقات الداخلية ما يسميه ابن خلدون « ما وقر في  
نفوس الكافة من الوقار والتجلة » . فالقبيلة في المجتمع  
العبودي الجماعي أوتوريتارية في مجمل علاقاتها الداخلية ،  
والعنف الخارجي المعبر عنه بالغزو ذو علاقة مباشرة بالعنف  
الداخلي على كل الأصعدة ، بحيث تتلازم في محور بياني واحد  
عصبية القبيلة وعنف علاقاتها الداخلية ودور الغزو في حياتها .  
من أهم تعبيرات هذا العنف ، ارتباط جملة العلاقات

مباشرة بمفهوم السلطة ، ففي صراع العصابات على الهيمنة الداخلية مثلاً ، هذا الصراع الذي يأخذ كل الأشكال العنيفة المعروفة ، لا يمكن عزل الشرف عن أواليات السلطة . في القصة المنسوبة للنعمان بن المنذر مع كسرى ثمة حوار معبر نجده في طيات الشعر والقصص بوقائع أخرى يرد فيه :

« كسرى : هل في العرب قبيلة تشرف على قبيلة ؟

النعمان : نعم .

كسرى : فبأي شيء ؟

النعمان : من كانت له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثم اتصل ذلك بكمال الرابع ، فالبيت من قبيلته » [ إذا كان الشرف يرتبط مباشرة بالهيمنة الداخلية بعلاقة واضحة بسيطة فإن أشكاله الأخرى تخضع للمنطق نفسه ولو بأواليات أكثر تعقيداً حيث جملة تعبيرات الشرف والعار تتداخل وتناسب مع التقسيم الاجتماعي المتفاوت للقبيلة ، بنية ووظيفة ، من جهة ، وعلاقة هذا التقسيم بموازين القوى ما بين القبلية من جهة أخرى (\*) .

---

\* على سبيل المثال لا الحصر : الشرف للرجل في أحكام سيادته على بيته ومواليه في عشيرته ، الرغبة في الدفاع عن سمعته ورفض أي تنازل مذل عرفاً =

وطأة العار تتناسب مع درجة القرابة من موضوع العار ،  
وهذه الوطأة بحد ذاتها تشكل المبرر العرفي للردع الوقائي  
الداخلي القائم على أساس « سد باب الفتنة والعار » حيث  
المبدأ يقوم على أن « التهيب والعقاب في الأصغر يحول دون  
وقوع الأكبر » .

تأتي اصطلاحية « الاحترام والوقار » و« الحل والعقد »  
نتاج موازين القوى والصراعات الفعلية وترتبط بالقدرة على  
السيطرة على الفوضى الداخلية المحتملة داخل القبيلة ، الأمر  
الذي يجد تعبيره على صعيد الأفراد بالنجاح في القيام بالدور  
المناط إلى الرجل القيام به فيما يجعل « كمال » البلوغ مرتبطاً  
بالرجولة والرجولة بالقدرة على لعب الدور المحدد سلفاً للابن  
كصورة واستمرارية للأب في الجيل اللاحق ولرمز القبيلة

---

==بمنزله . الخ للمرأة في رهن حياتها الجنسية بزوجها وتقييد علاقاتها  
الاجتماعية ومراعاة صلاتها بالرجال ( الحياء ) والصبر على الزوج وتحمل  
مترتبات العيش معه كافة ، للأصغر على الأكبر والابن على الأب احترام  
الكبير والأهل ، الولاء والطاعة . . . مع مشتركات بين مختلف الفئات :  
الصدق والأمانة والحرص على السمعة ، الإخلاص والولاء للجماعة ،  
الرضوخ للأعراف . الخ . يلاحظ أن الشرف للتابع ( المرأة ، الأبناء )  
مرهون بإسهامه في تعزيز شرف المتبوع ( الرجل ) . ضمن الخيارات المحدودة  
لقطع الطبيعة ( الهجرة ، الغزو ، الفناء . . . ) يظهر أن الشرف لمن اختار  
عدم الهجرة لا يرتبط فحسب بالضبط الداخلي للجماعة؟؟

الواقعي أو المفبرك ، وبالمقابل التعامل مع المعني على هذا الأساس . ولا يشكل الردع العنفي في تربية الأبناء عاراً بقدر ما يعتبر قياماً بالواجب ، أما معالجة القصور والتمرد بالخلع والنبد ( الأب لابنه والعشيرة للمتمرد عليها ) فيشكل « صمام أمان » للرد على كل ما يمكن أن يسهم في اضطراب الوضع الداخلي - بتعريف الجماعة للاضطراب - . القوة في هذه المنظومة ، وعلى جميع المستويات « قيمة » وبدقة أكثر « قيمة رجولية » والرجولة مرتبطة بمبدأ « النكل على النكل » ( الرجل القوي المجرب المبدىء المعيد على الفرس القوي المجرب المبدىء المعيد ) . أما ممارسة العنف داخل وخارج الجماعة ، فإن كانت لأسباب مختلفة فهي تتم بتعبيرات مشابهة ، ليس المجال هنا لاستعراض جملة الأشكال وعلى كل المستويات ( بشكل خاص الطفولة والمراهقة ) مكتفين بمثل لها من علاقة الجنسين .

تبدو عنفية العلاقات الداخلية واضحة في استتباع أبوية القبيلة بترخيص أشكال العنف الشفوي ، الجسدي والجنسي بحق المرأة حيث تترافق ثنائية الغزو الخارجي - العنف الداخلي بالاسترقاق الخارجي والاستعباد الداخلي للنساء ، فعلى صعيد العلاقات ما بين القبيلة نجد الثأر والغزوات يترافقان بالسبي . وإن كان مالك قد قتل حميماً للشاعر فانتقام الشاعر لا يقف عند مالك :

## فكيف أبيت الليل وابنة مالك

### بزينتها لما يقطع طميلها

ثار الدم يرتبط مباشرة بعرض الآخر وعدوانية جنسية معلنة  
تطالب بسبي ابنته من قبل ولي الدم ، حيث شرف الرجل  
الأول مرتبط بعار الرجل الثاني والموضوع هو جسد المرأة .  
الهزيمة في الغزوات تعمم القاعدة في نساء الطرف المهزوم . أما  
الجماعة نفسها فلا تتبع سلوكاً « أرحم » بحق نسائها هي  
حيث الإحساس بخطر اضطراب البنية الداخلية أو أمنها  
الاقتصادي يستتبع عنفاً بحق مقومات انجابه الطبيعية ( الوأد  
عند بعض القبائل ) تكييل المرأة وقصرها تعزيز لشرف  
الرجل ، أما عدم رضوخها لطاعة بعلمها فيجد عقابه في الحجر  
( سجنها وعزلها عن المحيط ) أو ضربها أو معاقبتها جنسياً ( عدم  
ممارسة زوجها الجنس معها سواء لفترة محددة أو مدى الحياة  
دون الطلاق منها ) . . . الخ .

## في الشرف والعار :

ثمة صلة وثيقة بين التركيب العصبي للجماعة والشرف -  
العار كمفهوم هيمنة - غلبة . حيث يقوم مفهوم الشرف  
بالأساس على تأكيد مراتبية الجماعة (ات) في منظومة القيم

والعلاقات القبلية ، وينطلق هذا التأكيد من جملة اعتبارات أساسية من أهمها :

1 - النسب كأساس له ، فكما يتفق الأعراب وجملة اللغويين ( ابن السكيت ، الزبيدي ، ابن منظور الخ ) فإن الشرف لا يكون إلا بالآباء ، أي يرتبط مباشرة بالسلالة الأبوية للشريف . فالقراة هي قاعدة الشرف ومرتكزه ، وأهم الفضائل يتوارثها بالنسب كما يعبر زهير :

وما يك من خير أتوه فإنما  
توارثه آباء آبائهم قبل

2 - يعتمد مفهوم الشرف موقعاً سلطوياً مباشراً داخل الجماعة أو في العلاقات ما بين القبلية ، فهو كما يعني مفهومه اللغوي - ما أشرف على حوله - أي ما تمايز بالسيادة عليه ، فلا يكون أشرف القبيلة من سوادها ( عامتها ) وإنما من ذوي الجاه المادي فيها ، وهم من أهل العقد والحل والامتياز .

3 - لا يمكن وجود الشرف دون قبول الجماعة كل أشكال الصراع الداخلي على السلطة ( من التآمرية الكلامية إلى الدموية ) باعتبارها مشروعة في منظومة القيم ، ويفترض فيها أن لا تنال من وحدة الجماعة ككل وتضامنها تجاه

غيرها . فلا تلحق مترتبات الصراع الداخلي عاراً بالفريق المهزوم من داخل الجماعة ، في حين يكسب الانتصار والغلبة الداخلية شرفاً لمن يحققه ، باعتبار السلطة امتيازاً ومسؤولية تجاه قضية الأمن للجماعة ككل (\*) .

4 - بهذا الإطار مصدر العار في الأساس خارجي ، هو الآخر بالنسبة للجماعة ، وعندما يحدث ويكون مصدره داخلياً ( التمرد والخروج عن قيم الجماعة ) تختار الجماعة العزل لمصدره النسائي من صفوفها بحس المرأة في خيمتها ( الحجر ) والخلع للرجل المتمرد ، والقتل في حالات استثنائية ، أي تفريد عارها بعناصره وتعميم شرفها بأشرافها .

5 - يستتبع الشرف مترتبات مباشرة في الزواج والتحالف والتصاهر باعتماد زواج المراتب Hypergamy ، بتعريف روبرت لوي Lowie للكلمة ، والذي يلخصه المبدأ الأعرابي « لا يعلو المرأة من هو دونها » ويعتبره النسّابون

---

\* نلاحظ على هذا الصعيد في البداوة المختلطة أن ضبط الأمن الداخلي ضمن وحدة الجماعة أسهل كلما ازداد « انغلاق » الجماعة قربوياً Kin «close» وكان تناميها ثابتاً الأمر الذي يتفق لحد ما ، مع ملاحظة شاغنون : (Chag-non, N.A, Solidarity and relatedness, in: Yearbook of physical Anthropology, 1975, washington).

العرب من ضرورات معرفة النسب ( اعتبار النسب في كفاءة الزوج للزوجة في النكاح ومراعاة النسب الشريف في المرأة المنكوحة ) .

6 - يتعمم مفهوم الشرف والعار ليصبحا المقولب العرفي للعلاقات الفعلية الموجودة ، وبذلك نجد الشرف مرتبطاً بالرجل ، البعل ، الفحل ، كمادة ورمز ، مادياً وجنسياً ، كذلك يرتبط العار بالمرأة (الدونية السياسية ، الاقتصادية - الاجتماعية والجنسية ) ولو أن مادة المفهومين تجد تعبيرها في الجنسين سواء .

7 - تؤكد أليات الشرف المختلفة على وضع الحدود بين النحن - الجماعة ، والآخر ، حيث تعني فيما تعنيه اعتبار الصراع مع الآخر باستمرار مصدر الخطر الأساسي ، والقبول من هذا المنطلق بحالة الوضع القائم بالنسبة للنحن ، كونها « تنتج » أشرافاً ولا تستتبع عاراً ، في حين الآخر يضع الجماعة باستمرار تحت شبح العبودية الخارجية التي تورث كامل الجماعة العار فنجد :

( - صراعات السلطة والمراتبية داخل الجماعة : شرف وأشراف في صفوفها دون الحاق العار بسواها .

- ثأر القبيلة من الآخر لقتيل لها يشرفها وعدم قيامها بذلك يعيرها .



— التمرد والخروج الفردي عن منظومة القيم يعالج بالاستئصال الذي يشرف الجماعة ككل .

— انتصار الجماعة على غيرها شرف لها عار لغيرها .  
الخ .

لنأخذ مثلاً على ذلك ، يوضح جانبي المسألة - الغلبة الداخلية ، والنحن - من الزواج الخارجي : يشكل زواج المرأة من غريب مشكلة كبيرة ، وإن لم يكن عاراً باستمرار فهو مكروه بأضعف الإيمان في حين لا يشكل زواج الرجل من غريبة مشكلة تذكر . القضية هنا تطرح على صعيد النحن ، بالمفهوم الرجالي القبلي للكلمة أي أن الزواج الخارجي لبنات القبيلة يمس أولاً جدارة رجال القبيلة كما يعبر الشاعر عن ذلك :

وأنبتتها أحرمت في قومها  
لتنكح في معشرٍ آخرينا

من هنا ينصب النقد على المرأة التي تخرج ويعتبر خروج امرأة أكثر شناعة من خروج رجل ( كونه أيضاً ، من النادر أن يرحل الرجل إلى عشيرة زوجته ، والعكس هو القاعدة ) وثمة من جهة أخرى علاقة هيمنة ، بانتقال ولاية المرأة من أهلها لزوجها ، وبالتالي تبعيتها له في السراء والضراء بما فيه الصراع

مع قومها . لذا لا يستغرب في التصاهر الخارجي ، أن تتعدد حالات زواج الشغار ( أو البدل ) التي تحقق نوعاً من التبادل للنساء بين الجماعات . وفي حالات الزواج الخارجي غالباً ، إن لم نقل دائماً ، تستثار المرأة في الزواج ويتضح من الروايات المؤرخة أن الرفض ، في حال حدوثه يكون لسببين تعرض لهما المرأة المخطوبة - غربة القرابة وبعد الإقامة عن الأهل - الذي يعبر عنه بالقول مثلاً : لست بابنة عمه فيرعى رحمي ، وليس بجارك ( لأب ) في البلد فيستحي منك ، أو : لست لي بعشير ولا جاري في بلدي .

## جمرات وأحلاف :

يمثل التحالف في المجتمع العبودي الجماعي شكلاً للعلاقة بين منظومة القرابة ومصلحة مكوئنها في ظروف محددة ومسائل معينة . ففي حين يمنح التركيب القبلي ويعتمد « الانغلاق » كأساس للتضامن والنصرة ، تطرح العلاقات ما بين القبلية مشكلة الكم ( العدد ) في الصراع ما بين القبلي كعامل أساسي ، وليس احتجاج الشاعر « يعيرنا أنا قليل عديدنا » بفاعل في معمعان الحياة الفعلية حيث لم يكن عار القلة العددية إلا تعبيراً عن ارتفاع احتمال الوقوع فريسة الكثرة

التماسكة . وهكذا فإن مشكلة الكم القادر على الفعل النوعي في علاقات الهيمنة ما بين القبلية كانت باستمرار هاجس جماعات القربى الأوتوريتارية وعت ذلك أم لم تعه ، كون الصراع ما بين القبلي وإن اتخذ غالباً منحىً أفقياً موظفاً لهيمنة عامودية ( سيطرة جماعة على أخرى - بالمفرد والجمع ) فإن تحقيق هذه الغلبة - الهيمنة يحتاج إلى شكلين للتعاقد والتناصر تلعب فيهما سيورة التكوين السلطوي الداخلي وموازن القوى ما بين القبلية دوراً أساسياً . الشكل الأول هو التماسك الداخلي في سيورة النمو البشري للجماعة وصراعات عصباتها على السلطة ، أي ، توسيع نطاق الروابط الداخلية القائمة على قربى الدم . إن نجاح الجماعة في حفظ وحدتها رغم ما يترتب على ضخامتها البشرية ومرتبات انتصاراتها وموالاتها ( البعد والقرب بين العصبات ، حدة الصراع على السلطة ، تعدد مراكز القوى الداخلية في الجماعة مع ما قد ينجم عنه من انشقاقات تحت قبلية تستقل تباعاً ، حوادث مخلة بمنظومة القيم تفشل الجماعة في ضبطها وإخمادها مع ما يترتب على ذلك من عنف داخلي الخ ) هذا النجاح الذي يضبط التضخم البشري ونتائج الصراعات الداخلية والخارجية يمكن أن يحمل إمكانية نشوء شكل من أشكال النصرة والتعاقد يتجسد فيما يسميه الأعراب : الجهرة ، أي القبيلة التي تغنيها إمكاناتها الذاتية

عن اللجوء إلى عقد أحلاف مع قبائل أخرى يُعرفها ابن منظور بالقول : « كل قبيل انضموا فصاروا يداً واحدة ولم يحالفوا غيرهم فهم جمرة » ، ويقول الليث : « الجمرة كل قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون أحداً ولا ينضمون إلى أحد ، تكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس » ويقول الشاعر أبو حية النميري :

لنا جمرات ليس في الأرض مثلها  
كرام وقد جربن كل التجارب  
غير وعبس يتقى نفيانها  
وجنبه قوم بأسهم غير كاذب

يظهر التبع الديمغرافي التقريبي للقبائل التي أجمع المؤرخون واللغويون على تسميتها بالجمرات ضخامتها العددية نسبياً فيما يؤكد ما قدمنا له ، كذلك نجد الجمرات مصطلحاً يذكر غالباً مع ذكر عدد القادرين على القتال في الجماعة . أيضاً ، فإن الجمرات أحياناً هي محصلة انضمام قبلي كامل يحصل بين عدة وحدات قريوية وينجم عنه انصهار كامل .

وفي حال جنحت الجمرة - القبيلة إلى التحالف يقول العرب : طفئت الجمرة أي : عقدت حلفاً مع غيرها بعد أن كانت في غنى عن التحالف ويذكر النسابون كأمثلة : طفئت

ضبة لأنها حالفت الرباب ، طفتت بنو الحرث لأنها حالفت  
 مذحج الخ . وتبقى الجماعة محافظة على بنيتها الداخلية ونسبها  
 حيث لا يحول التحالف الذي غالباً ما يكون عسكرياً دونها .  
 وهنا يجدر التنويه إلى الخطأ الذي وقع فيه حسين مروة  
 (التزعات المادية، ط3، ج1، ص210) والعديد من المؤرخين  
 قبله باعتبار الإطفاء تحالف الحاق - أي الحاق القبائل الضعيفة  
 بالقبائل القوية بالانضمام لها - حيث الإطفاء للجمرة تخل عن  
 مبدأ عدم التحالف وليس الإطفاء للجماعة بدخولها في  
 غيرها . والدخول معروف عند الأعراب وهو فردي وجماعي  
 يعبر عنه الأعراب واللغويون والنسابون بجملة علمية دقيقة :  
 « هم في بني فلان دخل إذا انتسبوا معهم في نسبهم وليس  
 أصله منهم » - انظر القواميس . . ويعطي القلقشندي أمثلة  
 عديدة عليه ( مثل : دخول بني أسد بن ربيعة بن نزار حسب  
 أبي عبيدة في عبد القيس - نهاية الأرب في معرفة أنساب  
 العرب ، ص 39 ) ويطلق عليه أيضاً اسم : النواقل\* .

---

\* في التهذيب : « نواقل العرب من انتقل من قبيلة إلى أخرى فانتضى إليها » وفي  
 اللسان : « النواقل قبائل تنتقل من قوم إلى قوم . . والناقلة : قبيلة تنتقل إلى  
 أخرى » ، ، أما الإسناد ، فهو أقرب إلى ما أسميناه ( تجمع قريوي مؤقت )  
 أحياناً عندما يتوفر رجوع نسب واحد وشعائر مشتركة دون وحدة فعلية يصوره  
 ابن منظور في زمن الجرب بالقول « خرج القوم متساندين أي على رايات شتى =

1- الشكل الثاني هو الأحلاف ، وكما عرفناه قبلاً فهو عقد متكافئ تشترك فيه الأفخاذ والبطون من قبيلة أو قبائل في شيء واحد أو أكثر لتحقيق مصالح محددة مشتركة أو أهداف معينة آنية أو طويلة الأجل . من قبيلة ، كون العديد من جماعات قري' الدم المتفرعة من جماعة واحدة ، والتي أعادت تكوين نفسها في عصابات وحمائل ( من حمولة : الجماعة التي ترحل وتنقل وترعى وتقاتل معاً ) مستقلة بعضها عن بعض ، تلجأ بحكم تقارب مواقع انتقالها وضرب خيامها إلى حفظ علاقة تحالفية مع الأبعاد من أقاربها تعرف بموالاة الدم أو القرابة ، هذه العلاقة التحالفية القربوية تتناول عدداً من أشكال التضامن والنصرة دون أن يعني وحدة فعلية أو اتفاقاً على سيد واحد أو إجماع الأطراف على مجمل القضايا الحياتية المتعلقة بهم .

2- في تعريفه للحلف يقول ابن الأثير : « أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق » . والأحلاف التي عرفها العرب قبيل الإسلام كثيرة يصعب حصرها ولكل منها مآل محدد وترتبط مصائرها مباشرة بمدى نقاط التقاطع والاتفاق لأطراف الحلف حيث في الأحلاف

---

= إذا خرج كل بني أب على راية ، ولم يجتمعوا على راية واحدة ، ولم يكونوا تحت راية أمير واحد » .

ذات المشتركة المتعددة تنشأ علاقات المصاهرة السياسية - الاجتماعية والصداقات الشخصية لتوطيد التحالف ، ويجري الاشتراك في مواقف ومواقع ، وكما يذكر النسابة والمؤرخون فإن الأحلاف ذات المرتكزات العديدة والكثيرة غالباً ما تنتهي « بالاتحاد القربوي » وتنشئ نسباً ومع الأيام لا تلبث أن تبني أسطورتها النسبية - من نسب - - التمجيدية التي لا علاقة لها مع حقيقة تكوينها الفعلية . في حين تنتكس أحلاف أخرى أو تنتهي بانتهاء سبب قيامها . في « معجم ما استعجم » ( ج 1 ص 35 ) يشير البكري إلى مسببات الانضمام والتحالف في مقطع كثر الاستشهاد به يقول : « فلما رأَت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة ، وتنافس الناس في الماء والكلأ والتماسهم المعاش في المتسع ، وغلبة بعضهم بعضاً على البلاء والمعاش واستضعاف القوي الضعيف ، انضم الذليل منهم إلى العزيز ، وحالف القليل منهم الكثير ، وتباين القوم في ديارهم ومحالمهم ، وانتشر كل قوم فيما يليهم » ( التشديد من عندي ) .

- ويلاحظ جواد علي في الموسع ، أن الأحلاف تخضع في قوتها وديمومتها إلى وظيفتها دفاعية كانت أو هجومية : « الأحلاف هي لغاية حماية المال والنفس في الغالب

ولكبح جماح المعتدين إذاً. أما الأحلاف الهجومية التي تعقد لتحقيق أغراض هجومية مثل غزو حلف حلفاً آخر أو قبيلة ضخمة قبيلة ضخمة أخرى ، فإنها لا تعمر طويلاً كما تعمر الأحلاف الدفاعية لأن أسباب انعقادها تزول بتنفيذ ما اتفق عليه » ( العرب قبل الإسلام ج 4 / ص 327 ) . ليس بالإمكان دائماً إجراء هذا الفصل بين الهجومي والدفاعي في الأحلاف ، وحيث أمكن الفصل أو الرجحان لأحدهما في دوافع الحلف ، فغالباً ما تكون هذه هي القاعدة .

— سبق وأشرنا إلى دور الزامية زواج ابن العم في وصل عرض العصبة بمجاوراتها ، أي حصر الخؤولة والعمومة داخل جماعة القربى ، فيما يجعل موالاة القرابة تمتد من أساسها - العصبة إلى جوارها القربوي داخل الجماعة بموالاة الرحم رفقاً لولاء النسب الأمر الذي يحققه هذا الزواج . من هنا ، يختلف دور الخؤولة باختلاف طبيعة الزواج ، داخلي أو خارجي ، من جهة ، ومن جهة ثانية بطبيعة العلاقات ما بين القبلية - وجود أحلاف ومصاهرات متعددة وشبه دائمة أو علاقات عدائية . . . - فيما يظهر دوراً كبيراً للخؤولة في حالي تداخل النسب والرحم - الزواج الداخلي - ، وقوة



الأحلاف القبلية - أحلاف دفاعية ذات مصالح بعيدة المدى - .

3- أول عناصر قوة الخؤولة المجتمعية هي في إقرار عرف مشاركة الخال في التكافل الاجتماعي والتضامن والنصرة فيما يقع على ابن الأخت وعصبته ، كأن يتبنى الخال مثلاً ، وهذه من أشهر الحالات ، دفع ما يحرق ابن اخته من الأسر والولاء في حال عدم قدرة عصبته أو عدم تصديها لذلك ، فيما يجعله بالمقابل طرفاً في إرثه أو وارثاً له(\*) ، إن يكن له ورثة عصبه .

نجد في أبيات الشعر ما يعرض لصلة الخؤولة أو مسؤولية الخال تجاه ابن أخته نختار مثلاً قول زهير في القرابات المتصلة المتشابكة لربيعة بن رباح المزني :

ولأنت أوصل ما علمت به  
لشوابك الأرحام والصهر

أو تعرض أمية بن أبي عائد الهذلي للعرض عبر الخؤولة :

---

\* يشير حديث المقدم إلى إرث الخال ودفع العانة : « الخال وارث من لا وارث له يفك عانه » أي أسره ، يشرحها أكثر من واحد بتحمل الخال للعاقلة وفك الأسر عند من يورث الخال .

أبلغ إياساً أن عرض ابن اختكم  
رداؤك فاصطن حسنه أو تبذل

تبرز أهمية الخؤولة في القبيلة نفسها عند وجود صراع داخل  
العصبة ، فإن مات الرجل وإخوته بخلاف معه ، ومع امرأته  
بعده ، أو كانت العصبة ضعيفة غير قادرة على القيام بأعباء  
بيته ، تقوم الخؤولة - أي عصة الأم من القبيلة - مقام العمومة  
في رعاية الأولاد وحمايتهم ونصرتهم . كذلك تطرح القضية  
نفسها في حالتي المرأة الغريبة ( التي لا تجمعها بزوجها علاقة  
قربى ) والمرأة التليدة ( أبوها وأهل بيتها وجميع من هو بسبيل  
منها بأرض وهي بأرض أخرى ) ، عندما يموت زوجها وتعود  
لأهلها بطفل حيث عليها تربيته إلى أن يكبر ( على أخواتها  
وأُمها في حال وفاتها ) . هنا ثمة حالتان في كبره ، الأولى أن  
تكون عصة أبيه قوية وقادرة على إعالته ويعود لها ( جده  
فأعمامه ) ، الثانية أن تكون العصبة ضعيفة أو في خلاف مع  
أُمه وأخواله ، وكان لأخواله سند لصهرهم وبيته فعندها يجري  
تخير الغلام ( نوع من الإقرار بتكافؤ الخؤولة والعمومة ) بين  
قوم أُمه وأبيه . ولو أن تتبع هذه الحالات يظهر أن الابن غالباً  
ما يختار عشيرة أبيه ( أصبحت هاتان الحالتان موضوع خلاف  
فقهري وقانوني وإلى يومنا الراهن مع الإسلام ) .

## في تعبيرات الدفاع والصراع :

في مواجهة المنظومة المجتمعية السائدة ، تنشأ جملة أشكال للدفاع والصراع داخل وخارج المنظومة هذه ، حيث نجد في داخلها علاقة صراعية بين الأصول والفروع سواء بتعبيرها الخاص في العصبية الواحدة ( الآباء والأبناء ) أو بتعبيرها العام في صراع الأجيال .

من جهة أخرى ، ثمة صراعات أفقية دائمة بين العصبيات من أجل الهيمنة على الجماعة القربوية . هذه الصراعات وإن تمخضت عن تغييرات في ترتيب العصبيات الهرمي داخل الجماعة فهي لا تتوافق ، على الغالب ، بأي تغيير في طبيعة العلاقات السائدة في داخلها . بالطبع فإن هذه الصراعات مثلها مثل مجمل العلاقات الداخلية تعتمد جملة وسائل العنف ( من الشفوي الكلامي إلى الدموي ) .

أما أشكال التمرد التي تنال منظومة العلاقات والقيم بالنقد والهجوم فغالباً ما يسعى لـ يميها بشئ الوسائل ( النبذ والإبعاد والنفي المؤقت أو الدائم . . ) ، بحيث نجد حالات الطرائد فردية كانت أو جماعية فأفضل تعبير عن الرفض لجزء من / أو لكامل المنظومة السائدة .

من جملة هذه الحالات سنحاول أن نعرض بسرعة لحالتين منها ، الأولى الخلع والثانية دفاع المرأة الغربية . تعد عقوبة الخلع من أهم مظاهر الدفاع عن النصرة والتضامن والردع الداخلي لجماعة قربى الدم كونها تقع في النقطة الحرجة بين البيولوجي والثقافي . في هذه النقطة تحديداً ، يطعن الجهاز القبلي في البيولوجي القربوي ، كما شوه قبلاً البيولوجي الجنسي ( رجل - امرأة ) لصالح الجهاز الأوتوريتاري للقبيلة . فاعتماد هذا الجهاز على لحمة القربى إنما هو مرهون بهيمنة مؤسسة ردعية ومصلحية داخل هذه اللحمية تعلن مصلحة الجماعة ككل فوق كل اعتبار في حين تسعى فعلياً في تركيبها الداخلي لتوطيد شبكة مصلحية - سلطوية غير متكافئة بين مكونات الجماعة . هذا الإعلان الذي يطمر في طياته باستمرار التفاوت السلطوي - الاجتماعي بين عناصر الجماعة يحرص على سد المنافذ التي يمكن أن تطرح المشكلات والوضع الداخلي كقضايا أساسية كون الأساس والخطر باستمرار متجسداً في الآخرين لا في نحن . حيث المثل الأعلى لوحدة الجماعة في وحدة قرارها ومركزته كما يعبر زهير بن أبي سلمى :

بعزيمة مأمور مطيع وأمر

مطاع فلا يلفى لحزمهم مثل

ومنذ اللحظة التي تطرح فيها منظومة قيم وعلاقات

الجماعة على بساط البحث يفتح باب التمرد الداخلي ولتفاديه يصبح سحب الانتفاء البيولوجي قائماً. اختار صاحب ( أساس البلاغة ) في تعريف الخلع أهم روابط العصبية - الأب وابنه - يقول : « كان الرجل في الجاهلية إذا غلبه ابنه أو من هو بسبيل جاء به إلى الموسم ثم نادى : يا أيها الناس هذا ابني فلان وقد خلعته فإن جرّ لم أضمن وإن جرّ عليه لم أطلب يريد قد تبرأت منه »(\*) . في حين يركز ابن الأثير في النهاية على المعنى العصبي العرفي للخلع في تعريفه له : « كانت العرب يتعاقدون ويتعاقدون على النصرة والإعانة وأن يؤخذ كل منهم بالآخر ، فإذا أرادوا أن يتبرأوا من إنسان قد حالقوه أظهروا ذلك إلى الناس وسموا ذلك الفعل خلعاً والمتبرأ منه خليعاً أي مخلوعاً فلا يؤخذون بجنايته ولا يؤخذ بجنايتهم فكأنهم قد خلعوا اليمين التي كانوا قد لبسوها معه وسموه خلعاً وخليعاً مجازاً واتساعاً » . ويربط ابن شميل الخلع والطرْد بالأمن « أطردت الرجل جعلته طريداً لا يأمن » . فالخلع هو التفريد في مجتمع لا يقبل التفريد ، بتعبير طرفة بن العبد :

\* جرّ : ارتكب جرماً ، وكما سبق وأشرنا فإن الجنايات مرتبطة بالعصبات وكما يقول المثل العربي « في الجريرة تشترك العشيرة » . الجريرة هي الذنب والجناية ، والمرء يؤخذ بجناية ابن القوم والخليف ينسب للنبي محمد قوله لأحد أبناء بني عقيل الذي قال له : يا محمد بم أخذتني ؟ قال : بجريرة حلفائك « ( اللسان ، جرر ) والخلع يعني فيما يعنيه تفريد المسؤولية الجنائية .

حتى تحامتنى العشيرة كلها  
وأفردت أفراد البعير المعبد

هو النبذ عقاباً ، كون الضمانات الأمنية والاجتماعية والاقتصادية مرتبطة مباشرة بالانتماء إلى الجماعة وهو « الشذوذ » كون الطبيعي أن يكون المرء في جماعته ولها ( يقول ابن منظور في ( شذذ ) : شذاذ الناس الذين يكونون في القوم ليسوا في قبائلهم ومنازلهم ) . يميّز يوسف خليف بين ثلاث حالات للصعلكة والتفريد جمع بينها على اختلاف قبائلها « الفقر والتشرد والتمرد والكفر بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية » هي :

1 - طائفة الخلعاء والشذاذ : الذين انكرتهم قبائلهم وتبرأت منهم وطردتهم من حماها وقطعت ما بينها وبينهم من صلة .  
( حاجز الأزدي ، أبو الطمحان القيني . . الخ ) .

2 - طائفة « الأغربة » السود الذين سرى إليهم السواد من أمهاتهم الإماء فلم يعترف بهم آبأؤهم العرب ولم ينسبهم إليهم ( تأبط شراً ، الشنفرى ، السليك بن السلوك . . )

3 - طائفة الفقراء المتمردين الذين تصعلكوا نتيجة لتلك الظروف الاقتصادية المختلة التي كانت تسود المجتمع ( كعروة بن الورد ) .

وينوه إلى أن «الجميع كفر بالعصية القبلية كونه ضحيتها»  
( أنظر : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ) . إذا كانت  
الهجرة أو القتل مصير بعض المنبوذين فليست هذه هي القاعدة  
حيث ثمة تعبيران أساسيان لمآل الخلع أو لهما ضمن العلاقات  
ما بين القبلية نفسها والآخر خارج هذه العلاقات . يتجسد  
الشكل الأول « بحق اللجوء » الذي عرفته القبائل قبل إقراره  
من مؤسسات الدول والذي يعرف بالإجارة عند العرب .

والإجارة عرف ما بين قبلي غير مكتوب ينسجم مع سمتين  
أساسيتين للمجتمع العبودي الجماعي الأولى هي مناوأة كل  
قبيلة للقبائل الأخرى ، المنطق الذي يستتبع سعي كل قبيلة  
للاستفادة من أزمات غيرها والثانية هي المصلحة ما بين القبلية  
لضبط الخارجين عن منظومة القيم بإعادتهم إليها بشكل  
جديد ، كون العلاقات الصراعية ما بين القبلية أضحت مع  
الزمن مقبولة بأعراف وتقاليد وبالتالي فما يترتب على الخروج  
عنها ككل يفوق في أخطاره ما يترتب على انتقال بين مقوماتها  
البشرية القبلية نفسها ومن هنا فالإجارة وسيلة من وسائل إعادة  
المتمردين إلى حظيرة العلاقات السائدة . وللإجارة أعرافها فقد  
تكون جزئية ( تجاه قضية محددة أو عدو معين ) وتكون شاملة  
في الحياة والموت والسراء والضراء حتى من أخ الدم ( قتل قيس  
أخاه بجاره كما يقول ابن حبيب في المحبر ص 348 ) .

ويسمى جبار العرب هديهم أو هدتهم ( لسان العرب : هدي ) ، ويترتب على الإجارة قبول قيم المجير واحترام جواره وصون ماله وشخصه كما يصون ابن القوم ما يخص قومه . إما أن تنتهي الإجارة إلى الاندماج الكامل في الجماعة الجديدة والذي يعني عضوية نسب جديدة كاملة مع الوقت ، أو أن يتجدد الصراع والتمرد عند المجار فيحق لمجيره خلعه من جديد .

الحالة الثانية هي في اجتماع الخلعاء والمنبوذين في جماعات مستقلة لهم منحدره من طرائد قبائل مختلفة تنظم عمليات نهب وإغارة تضمن بها موارد عيشها وتثار بها من أسباب خلعها ( غالباً ما يغير الخلعاء على قبائلهم ) ، حيث تنشأ علاقات لا تعتمد قربى الدم وإنما وحدة الحال ( مثلاً : كان امرؤ القيس بعد أن طرده أبوه يسير في أحياء العرب ومعه أخلاط من شذاذ العرب من طيء وكلب وبكر كما يذكر صاحب الأغاني وغيره ) . وتتسع هذه الحالات لتشمل ما يطلق عليه الجاحظ « ذؤبان العرب وصعاليك الأحياء وأصحاب الغارات وطلاب القوافل » .

لا يتسع المجال هنا لتناول دقيق لظاهرة الخلع التي تحتاج إلى التعمق في الأبعاد والمرتبات الاجتماعية للتمرد وإبداع قيم ومفاهيم جديدة ( ليس أدل عليها من الميراث الشعري الغني



الذي تركته لنا ) وتبدو ضرورية في هذا المجال متابعة محاولات هوبسباوم من الناحية المنهجية دون الوقوع في إسقاطات سهلة .

أما المثل الثاني ( المرأة الغريبة ) فبالإمكان تتبعه لما بعد الإسلام كون مقومات وأسباب نشأته قد استمرت . وتداخلت مع المجتمع الدولي العربي بتعبيرات وأشكال متشابهة .

تأخذ مناهضة المرأة ( الأجنبية أو الغريبة بشكل أخص ) للعلاقات والروابط السائدة أشكالاً دفاعية متعددة وبالإمكان ، عبر تتبع حالات قريبة أو راهنة ملاحظة ثلاثة من أشكال الدفاع الذاتي هذه ، أولها فيما تعبر عنه الأمثال الشعبية التي نسمعها والتي نجد فيها تضارباً صارخاً مع الأعراف والتي نجد ارتفاعاً في نسبة استعمالها وتردادها بالحالات المعنية بها مباشرة في حياتنا اليومية مثل ( البغضة بين القرايب ، الدخان القريب بيعمي ، عداوة الأقارب أقسى من لسع العقارب ، قرابة ضاربة الخ ) كشجب لروابط القربى ، ( الصهر يشد الظهر ) في المفاخرة بالمصاهرة بموازاة المنفاخرة بالنسب . ( المرأة اللي بيكون زوجها معها بتدير القمر بأصبعها ) لشد أزر المرأة في التركيبة العائلية . الخ . الشكل الثاني للمناهضة في مقاومة الزواج الداخلي بالرضاعة حيث نجد كثيراً من النساء ( بشكل خاص الغريبات ) يرضعن أتراب أولادهن من العشيرة لكي

يحرم زواج أولادهن من الأقارب وبذلك يتجنبن الزامية زواج ابن العم بأخوة الرضاعة . أما الشكل الثالث فهو في محاولات الانتحار كرد على الإِجبار على الزواج من ابن العم ونجد هذه الظاهرة في العديد من البلدان العربية ( سواء بدواء الحشرات - دواء البق كما يسميه العامة - أو بالمواد السامة الأخرى ) .

تبقى أهمية تتبع هذه الحالات في تحديدات مادة التناول حيث لا تتعدى مهمة هذه الصفحات لقاء الضوء على محاور الموضوع المختلفة .

## القربى والعمل :

نشأ أول تقسيم للعمل في صلب العلاقة الأولية والضرورية لانتاج الإنسان ( امرأة - رجل ) . ومنذ تسطر هذا التقسيم في التاريخ البشري ، اتخذت العلاقة بين إنتاج الإنسان وإنتاج وسائل الحياة أشكالاً متعددة لا يشكل تتبعها باعتبارات تعميمية مسبقة سوى مسخ تبسيطي فجّ . ولرصد هذه العلاقة ، ثمة أوليات من الضروري تتبعها لإزالة اللثام عن وضع محدد متناول ، مثل : مجال التفرد ( إمكانية الفرد ، ذكراً كان أو أنثى الاستقلال عن الجماعة ) ، استقلالية الأسرة ( إمكانية الأسرة الوجود والاستمرار بمعزل عن العصبية أو

الجماعة القربوية ) ، التمايز على أساس الاختلاف ( ما يترتب على الاختلاف البيولوجي في العمل والهيمنة والأعراف : ذكورة - أنوثة ، بكر - ثيب ، بكورة - ثني ، قريب نسب - قريب رحم ، قرابة - غرابة . . ) طبيعة تقسيم العمل الأولي ( عمل الرجل - عمل المرأة ) وتقسيم العمل الاجتماعي ( وجود أو غياب س من الناس لعمل محدد ) ، طبيعة العمل ( كيف نفعل هذا فردياً أم جماعياً ) . الجماعة البسيطة في العمل ( كل الناس يقومون بنفس العمل في نفس الوقت ) والجماعية المركبة ( كل الناس يقومون بعمل مختلف في الوقت نفسه ) . درجة التخصص ( ثبات فرد أو جماعة في عمل محدد ) والعمل نفسه ( استعمالياً للجماعة ، مأجوراً ، أو رقيقاً ) ، ملكية أو حيازة الأشياء والأحياء والخبرات ( حيازة أو ملك أرض أو بئر أو عين ماء أو قطع ، مالك رقيق أو سبي ، تملك ، وضع يد ، معرفة حرفية . . . ) وجود المقايضة والنقد وحركتهما الخ . . .

ليس بالإمكان الوقوف عند رصد الأوليات هذه في مجتمعات تتواصل فيها القرابة في تركيبها الداخلي بالعمل وتتداخل فيها علاقة « رأس مال » الجماعة القربوية مع « رأس مال » الاقتصاد ، وتكسر فيها أهمية القربوي - السياسي - الإيديولوجي الفصل التعسفي للاقتصادوي لبنية فوقية وبنية

تحتية ، ويترك التركيب الأوتوريتاري للوحدات الاجتماعية بصماته في النظام السائد بمختلف تعبيراته . . . الخ . فيما يوجه نحو تساؤلات محددة مثل : هل يخضع العمل لدرجة الانتهاء في الجماعة أم لا ؟ مدى ارتهان موارد الجماعة بأمنها وتوزيعها - لهذه الموارد - بتركيبها . الحدود المجتمعية لسيادة الرجل على المرأة . مترتبات انتصار وهزيمة الجماعة في القتال ، العلاقة بين المراتبية القائمة في صلب المنظومة الاجتماعية السياسية ، والمرتبية الناجمة عن حيازة وملكية الأشياء الثابتة وغير الثابتة والفائض ، أشكال التمثيل بين سلطة المال وسلطة « الرحم » وعلاقة كل منهما بالدولة - الظل على الأرض - ، كيف تلعب الدولة الاستبدادية دور إعادة انتاج العلاقات المجتمعية الأوتوريتارية واستمراريتها أو انبعاث أشكالها البائدة من جديد ؟ ما هو دور علاقات اقتصادية أو سياسية محددة في ترسيخ أو هدم روابط اجتماعية معينة أو القيود التي تحول بها روابط اجتماعية محددة دون الوصول إلى درجة معينة من تطور العمل أو من مناهضة قمة العلاقات الأوتوريتارية ؟ الخ

لسنا ممن يدعي إمكانية توفير جملة مقومات البحث في هذه المسائل على الصعيد التاريخي ولكننا من أنصار عبارة بندلي جوزي المتواضعة « ما لا يعلم كله لا يترك كله » ومن نافل القول أن جملة هذه المسائل تتفاوت وتختلف في أهميتها باختلاف

مادة التناول نفسها . ليست الطريق إلى الاستفادة من المعلومات مكتوبة كانت أو شفوية بمعبدة ، وإنما شديدة الوعورة بحق فلو أخذنا مثلاً بسيطاً في علاقة النسب والمال بالزواج ، نجد في بعض الروايات افتراقاً صراعياً واضحاً بين الحال والنسب عند بعض القبائل يتضح بالموقف من زواج من كثر ماله وغاب « شرف » نسبه من امرأة ذات نسب ، حيث تعبر هذه الحالة في منظومة القيم السائدة عار على أهل المرأة يشبهه بدوً بالحائضة التي يزني بها ( أي التي تجمع بالنسبة لهم عاري الزنا من جهة وممارسة الجنس أثناء الحيض من جهة ثانية ) بينما نجد قبائل أخرى تعتمد زواج الكفء إلى الكفء بمفهوم التكافؤ في النسب والمال ، فيما يعبر عنه الشهرستاني بالقول : « إن كان أحدهما أشرف من الآخر في النسب رغب له في المال ، وإن كان هجيناً خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله » ( الملل والنحل للشهرستاني . ج 2 / ص 245 ) . في حين نجد العديد من قبائل المدن « تتشرف » بالزواج الذي يكمل ثروة النقد بثروة النسب ( اجتماع العز ) . الأمثلة الثلاثة هذه والتي نجدها في الكتب غالباً بإطلاق : عادات العرب ، لا تملك أية قيمة علمية بتعميمها وتجريدها عن عناصر : الزمان والمكان ومن القبائل والأقوام ؟

وهذه هي مهمة البحث ، إعادة معالجة وتنظيم المعلومات

بالتجميع ، توثيق المعطى ، وتحديد علاقته بمكان وزمان محددين ، وعليه تكمن إمكانية إسهامه في استنباط تصور محدد . وفي هذا المجال تلعب مسألة تفكيك المعطى وتتبع وحداته المختلفة دوراً مساعداً كبيراً ( مثلاً لا يمكن للمثل الأول أن يكون متداولاً في قبيلة ليس لها موقف من ممارسة الجنس أثناء العادة الشهرية ؟ ) كذلك تلعب اللهجات الاصطلاحية المحلية دوراً مساعداً كبيراً ( في مناطق البداوة استعملت الضيعة للتعبير عن تربية الإبل والغنم ، وأحياناً الحرفة والتجارة في بعض القرى والمستوطنات للتعبير عن الحرفة والصناعة والمعاش والكسب أما في مواقع حضرية أخرى فكما يقول الأزهري ( مال الرجل من النخل والكرم والأرض ) الخ .

## تنظيم الوالبة

يصعب تتبع تقسيم عمل اجتماعي واضح للرجال عند البداوة الأخلاط عندما نستثني شخص سيد القبيلة وأشرافها ، إلا أن هذه الضبابية في تقسيم العمل الاجتماعي والتخصص ، لا تحول دون وجود نظام استثمار للحيوانات المرعية معقد ودقيق ، يعتمد مسألتين أساسيتين ، الأولى : وعي الأهمية الحيوية للقطعان والثانية ، وهي مرتبة على

الأولى : البحث عن أفضل وسائل استثمارها بعد توفير حمايتها .  
أول مبادئ الرعي الأعرابي تصعيد انتاج القطيع ، وليس  
هذا بغريب في مجتمع يقوم على مبدأ ضبط حركة انتاج الوالبة  
( الوالبة : نسل البشر والإبل والماشية ) ، بشكل سبق ورأينا  
كيف يتم بالنسبة للبشر ( انتاج المرأة ) وسنعرض له باختصار  
فيما يتعلق بالحيوان .

إضافة للقدرة الطبيعية عند الجمال على التحمل ، يقوم  
الرعاة بتدريب القطيع باستمرار على تحمل الظروف القاسية ،  
فهم ينظمون شربها للماء ، باعتماد وسائل تعودها العطش  
وتحملة ( سواء أسلوب الظاهرة من الورد الذي يقوم على إيراد  
الإبل نصف النهار على الماء والكلاء ، أو أسلوب الغبّ : أي  
أن تسقى الإبل يوماً وتظماً يوماً ) ، ويجري في حال ندرة الماء  
اللجوء إلى « جزأ الإبل » ( أي جعلها تكتفي بالرطب -  
الأخضر من العشب - دون الماء ) . هذا عدا نظام الكلاء  
السنوي المرتبط بالحمل ومناطق الانتقال وزمن الانتقال  
والمختلف بين القبائل . الإبل - الإناث مركز الحياة والمال  
والثروة ، هنّ المال بتعريف الأعراب وأداة التعامل ومعيار  
التبادل ومادة الديات الخ . ولا يحدث الاضطراب لذبحهن  
وأكلهن أو بيعهن إلا عندما يعدم البدوي الخيار ، يصف زهير  
بن أبي سلمى لنا هذا في سنة قحط أمت بالناس اضطرتهم

لذبح الإبل - كرام المال - يقول :  
إذا السنة الشهباء بالناس أجحفت

ونال كرام المال في الحجرة الأكل

ينظم البدو دورات انتاج للإبل ( ما يسمى كفاة الإبل )  
وهو أن يجعل القطيع نصفين ينتج كل عام نصفاً ويدع نصفاً -  
كما هو حال مبدأ الدورات الزراعية في الأرض - . في حين  
معالجة البئر<sup>البشر</sup> عموماً من اختصاص المرأة ، الرعاية الرجال هم  
معالجو الإبل وخبيرو أمراضها يتابعونها خوف وقوع وباء أو  
إصابة لأحدها ويستعملون طرقاً شتى في معالجتها ، بعضها  
نجده مشتركاً في أسلوبه مع معالجة البشر ، وفي منطق علاجي  
مشترك تقريباً - منطق العلاج الرباعي بالشبيه والضد والأبعاد  
والاستئصال(\*) - .

استعمل رعاة الإبل والرعاة الأخلاط منع الحمل لتنظيم  
النسل للإبل بوضع الحصى في رحم الأنثى وهو نفس مبدأ  
اللولب المستعمل اليوم للمرأة - ونجد بين مواد العلاج عجائن  
العشب والقطران وبول الإبل وألبانها والرماد والنار والتمور  
والخرز الخ .

---

\* للتوسع في قضية منطق العلاج هذا نحيل القاريء إلى « الإسلام والمرض » ،  
أطروحة دكتوراه أعدت للمعهد العالي للعلوم الاجتماعية ، باريس ،  
1983 .



يقوم تبادل وبيع الحيوانات المرعية على هذه النظرة الإنتاجية للقطيع ، حيث يقسم القطيع إلى قسمين : جلوبة وحلوبة .  
الجلوبة : كرام الإبل الفحولة التي تنتسل وإناث المواشي في حين  
الجلوبة : ما يجلب للبيع في الحواضر وأسواق العرب نحو  
الناب والفحل والقلوص ( أي على التوالي : التيس وذكر كل  
حيوان والفتية من الإبل ) . وتبدو قساوة الحياة البدوية في  
سنين القحط ، حيث يقوم الإنسان بكل الوسائل الممكنة  
للحفاظ على وجوده مع القطيع وعبره . فنجده يأكل الجراد  
المشوي وقاسي العشب والعلهز ( الدم المخلوط بأوبار الإبل  
والمشوي بالنار ) ويجمع الدرين الأسود - درين الشام - والقتاد -  
شجر ذو شوك يضرهم فيه النار حتى يحرق شوكه - يقدمها للإبل  
ليساعدوها على البقاء . ليس ثمة إصرار كبير عند صغار الرعاة  
على وجود ذكر الحيوان ، وغالباً ما نجد الذكور في كبير  
القطعان ، مما يجعلنا نلاحظ ظاهرة كراء الفحل ، ما يسميه  
البدو : العسب أي أن يكتري البدو فحلاً لتلقيح إناث القطيع  
مقابل بدل معين أو بالمجان ( الأطراق ) (\*) .

حضر البدو - الرجال - الآبار في مناطق حاهم ، واتقنوا

---

\* أطرقه فحلاً : أعطاه إياه يضرب في إبله ، يقال أطرقني فحلكت أي أعزني  
فحلكت ليضرب في إبل يذكرونا بإطراق المرأة ، أو ما يعرف بالاستبضاع ، أن  
يرسل الرجل امرأته إلى شريف لتحمل منه .

عمليتي حفرها وطمرها - إخفائها عن الأعين في حال رحيلهم عنها - ولم تتعد الأدوات المستعملة لذلك الحجارة وخشب الأشجار ( للشجب الثلاثي الذي يعلق عليه الدلو ) وآنية الجلد والبيبة الخشبية ( ما يوضع فيه الماء المخرج من البئر ) ويتميز البدو عن الحضر بجماعية ملكية البئر واستغلاله ، خصوصاً في نطاق الجماعة القروية ، فلا نجد آباراً شخصية - ثمة روايات لأبار لسادة القبائل ( المياه المحمية ) لا نجنح لتعميمها - ومن العرف أن لا يمنع من البئر عطشان أو عابر سبيل .

جدير بالإشارة أن الاستثمار الفائق للإبل - الاناث - يترافق باعتقادات وعادات تمجيد تضع الإبل التي تقدم الكثير في إطار المَجَل ، إن لم نقل المقدس ، حيث نجد أعرافاً ما قبل إسلامية تقوم على إطلاق حرية الناقة وتوفير طعامها بعد ولادتها عدداً من الإناث . فهناك السائبة ، وهي الناقة إذا ولدت عشرة إناث - سبعاً للبعض - تسيب فلا تتركب ولا يشرب لبنها إلا ابنها أو الضيف ولا تمنع من ماء أو مرعى ، وذلك حال البحيرة ( بنتها الأخيرة ) والوصيلة ( نفس العرف تقريباً للشاة ) . وعندما يموت الحيوان يأكله الرجال والنساء جميعاً تبركاً به . وقد منع الإسلام ذلك في الآية « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة . . . »

## الصيد... المحارب

من أعمال الرجل أيضاً الصيد ، وبرأينا أن أهمية الصيد تتصاعد كلما رجعنا إلى الخلف مئات وآلاف السنين . فقد تراجع الصيد بشكل ملحوظ مع تراجع عدد الحيوانات البرية ( الوحشية بتعبير البدو ) وانقراض قسم منها مع زيادة التصحر وقساوة الظروف الطبيعية وعشوائية الصيد والتأهيل والتدجين الخ .

استعمل البدو للصيد وسائل متعددة مثل المطاردة والرمي ، الصيد مع الكلاب المكلبة - أي المسلطة على الصيد - ، والصقور المدربة ( سباع الطير مما يصطاد به من الجوارح كالبازي والشاهين تفقأ عيون الطرائد ) ، كذلك اعتماد الكمون والتخفي - سواء بحفرة يكمن فيها الصائد تسمى الزرب ، أو الاستتار بحيوان أهلي يرعى مع الوحش لتمكين طالبها منها - . وقد استعملت الوصائد والمصائد للحيوانات الضارة بالقطيع كما استعملت للصيد . ومن أقدم وسائل الصيد صيد الجرة ، ومنه المثل العربي القديم « هو كالباحث عن الجرة » يصفه ابن منظور يقول : « هي عصا تربط إلى حباله تغيب في التراب للظبي يصطاد بها ، فيها وتر ، فإذا

دخلت يده في الحباله انعقدت الأوتار في يده فإذا وثب ليفلت فمد يده ، ضرب بتلك العصا يده الأخرى ورجله فكسرها ، فتلك العصا هي الجرة(\*) » (لسان العرب : جرر) . كذلك كان من الصيد تجمع بيض النعام ويدل تعدد الأمثال والوصف والروايات للنعام في اللغة العربية ما قبل الإسلامية على وجود النعام القوي في الجزيرة العربية في القرون الميلادية الأولى ، ولم يكن استعمال بيض النعام للطعام فحسب ، بل كانت فوارغها تملأ بالماء وتدفن في الفلوات البعيدة عن الماء لوقت الحاجة ، كما جاء في روايات عدة . بقي أن نشير إلى شمول الصيد الثيران والبقر والغزال والأرانب . . . وغيرها من الحيوانات والطيور البرية .

تراجع الصيد ، وتساعد دور القتال ، وفي الحالتين : كانت

---

\* بقيت هذه الطريقة إلى قرننا الحالي في المشرق العربي ، كذلك نجدها عند الكبابيش الرعاة في السودان ، في كتاباته ( ذكرياتي في البداية - بيروت 1964 ) يصفها حسن نجيلة بالقول : « يصيدون الغزال بشرك بسيط يصنعونه من بعض « قش التمام » وسير من الجلد وعود من غليظ الشجر يضعونه حيث يحتمل أن تتجمع الغزلان أو في طريق تعبره فيطبق الشرك على رجل الظبي « أي سير الجلد الذي ربط على العود » وكلما حاول الظبي أن يعدو ليتخلص من الشرك عاقه العود من ذلك وازداد إطباق الشرك عليه حتى يلحق به الصائد » ( ص 203 )

هناك أدوات للصيد والقتال ، ما هي ، ومن كان ينتجها وكيف وعن ماذا ؟ أسئلة تعني الإجابة عنها مسائل كثيرة سواء في تطور درجة العمل أو في العلاقة بين البداوة والحضر .

يوجد في البداوة عموماً في الجزيرة ، الأرضية المحلية لسلاح منتج محلياً مع محدودية فعاليته وإمكانيات تطويره لغياب المعادن منه ، حيث حمل ميراث آلاف السنين لهذه الحقبة الرمح المقرون الذي يصنعه الرعاة ، وهو رمح خشبي ليس فيه سنان حديدي ، وإنما يعد سنانه من قرون الثيران الوحشية - كما يشير ابن سيده في المخصص وابن منظور ، كذلك القوس والنشاب يصنع أيضاً بدون سنخ ( القطعة الحديدية المدخلة في رأس السهم ) ، ونجد من يضع مكانها السلاءة - شوكة النخل مقلمة - ويكون وتر القوس من العقب (عصب المتنين والساقين . . من الحيوان يمشق من اللحم ويهذب وينقى ويُسوى منه الوتر ) وتعد الجعبة للسهام من الجلد وتعرف بالجفير أو من الجلد والخشب . ويستعمل الرعاة العصي والحجارة ولهم دروعهم المتعددة الأسماء والمناطق : اليلب ( الدروع المعمولة من جلود الإبل ) والسَنُور ( لبوس من قَدَّ يلبس في الحرب كالدرع ) والغضبة ( جَنَّة تتخذ من جلود الإبل تلبس للقتال ) والمدرعة ( حزام من الصوف المكثف ليس للقتال فقط ) . . . والمجنأ ( الترس الدائري بمقبض العصا ، لا يختلف وصفه عما

وجده ولفرد تيسيجر Thesiger, w. في هذا القرن(\*) . إلا أن هذه الأسلحة المحدودة بما هو متوفر للبدوي من محيطه لم تعد كافية في مرحلة ما للقتال ، مع استعمال أهل الحضر للمعادن على اختلافها ، وهنا يظهر أحد معالم إشكالية علاقة البداوة والحضر - درجة تطور العمل وطبيعة الإنتاج والمنتج مع الاستقرار . التي تجعل البدوي ، أكثر فأكثر ، « بحاجة » إلى الحضري ، أي تحدد أكثر فأكثر ، استقلاله النسبي ، فخير صناعي السلاح في المدن والقرى ، هناك الصيقل الذي يعد السيوف والرماح الذي يصنع الرماح في رأسها سنان حديدي والنبال الذي يعد النبل بالنسخ ، الخناجر عند الحضر ، وعندهم القدر - الوعاء - الذي يطبخ فيه الحجر دون أن يهين ؟ . هل من الضروري التذكير بأن الرماح والحرب والسيوف هي أهم أدوات القتال عند الرعاة الأخطا إبان ظهور الإسلام ؟

يقودنا هذا إلى التناقض المزمّن للبداوة المختلطة - والبداوة عموماً ، - احتقار العمل الزراعي والحرفي واعتباره خارج عالمها ( كل صانع قراري : أي حضري بالنسبة للأعراب ) من جهة ، وحاجتها لمنتجات هذا العمل نفسه في ظروفها المعاشية .

\* جملة هذه الأعمال باستثناء الدروع رجالية والوتر رجالي ونسائي دون تخصص مع ملاحظة أن اشتغال الشباب فيها أكثر من الكهول .

لا يعني هذا عدم وجود الحرفة في البداوة وإن كانت دون تخصص وترضخ لتقسيم العمل الأولي (رجل - امرأة) . فالمرأة البدوية هي التي تندف وتصنع عميتة الصوف وفليلة الشعر وسبيخة الوبر ( ما يلف من الصوف والشعر والوبر بالمغزل بعد الندف وقبل الغزل ) وتصبغها من أعشاب الصحراء وتقوم بالمناطاة ( جلوس امرأتين ترمي كل منهما لصاحبتهما كبة الغزل لإسداء الثوب ) ، تعد الملابس وأوعية المتاع - العيبة - والفراش ، وتقوم بصناعة الخيام(\*) - المسكن - والزراي - بساط الأرض - بالأسلوب المعروف قبل الإسلام باسم الطريقة التي نجد ذكرها في القصص والشعر يصفها ابن منظور في لسان العرب : « نسيجة تنسج من صوف أو شعر عرضها عظم الذراع أو أقل وطولها أربع أذرع أو ثمانى أذرع على قدر عظم البيت وصغره ، تَخِيطُ في ملتقى الشقاق من الكسر إلى الكسر ، وفيها تكون رؤوس العمدة وبينها وبين الطرائق ألباد تكون فيها أنوف العمدة لثلاث تخرق الطرائق(\*\*) »

---

\* ثمة أمثلة على عمل الرجال في بعض القبائل بالغزل جاءت في سياق الهجاء والتعير ، المؤكد قيام الرجل بالذبح وسلخ الجلد ، وجز الوبر والشعر والصوف .

\*\* هل من الضروري التنويه ، بعد هذا الوصف ، إلى أن الطريقة هي نفسها الوسيلة المسماة بالنطي المستعمل عند البدو اليوم في شرقي المتوسط ؟ للتوسع في طريقة صنعها ومراحل العمل ومخططه أنظر : SHELAGH

WEIR, The Bedouin, 1976.

وإن كان البدوي لا يجذ كثيراً انتعال الحذاء ، فقد عرفت المرأة البدوية صناعة القد - النعل لم يجرد من الشعر - والنعال . والرجل والمرأة يعدّان الشنن ( أواني مصنوعة من الجلد ) والرغد والعس والغمر ( أقداح تصنع من جلد الإبل ذكرت بالترتيب من أكبرها لأصغرها ) . ويصف الأزهري صناعة البدو للعبة - وعاء ضخم من جلود الإبل - يقول : « جلدة تؤخذ من جنب جلد البعير إذا سلخ وهو فطير فتسوى مستديرة ثم تملأ رملاً سهلاً ثم تضم أطرافها وتخلّ بخلال ويوكى عليها مقبوضة بحبل وتترك حتى تجف وتيس ثم يقطع رأسها وقد قامت قائمة لجفافها تشبه قطعة مدورة كأنها نحتت نحتاً أو خرطت خرطاً ، ويعلقها الراعي والراكب فيحلب فيها ويشرب بها ، وللبدوي فيها رفق خفتها وأنها لا تنكسر إذا حرّكها البعير أو طاحت على الأرض » .

نعود لنذكر بأن حاجة البداوة إلى الحضر لم تكن بالأساس غذائية ، كون البدوي ليس حنطياً كما يسمي هو نفسه أهل الحضر - الحنطي الذي يأكل الحنطة - ، وتبادل التمر ، إذا لم يتوفر على مبدأ من عزّ بزّ ( من غلب سلب ) أو تمر نخل الطبيعة ، لم يكن مشكلة اقتصادية كبيرة للبداوة ، نقطة الضعف الأساسية كانت صناعة المعادن ، وبشكل خاص منها صناعة السلاح التي حصّنت الحضر من هجمات البدو بنوعية



سلاحهم المتقدمة نسبياً ، هل من الصدفة أن معظم أيام العرب هي بين القبائل الرعوية بعضها ببعض وأقلها بين البداوة والحضر ؟

قبل الانتهاء من هذه الفقرة نسود التشديد على دور المرأة البدوية في الإنتاج الحرفي فعندما نقول أن النظام الاجتماعي القريبي يعتمد ضبط انتاجية المرأة ، لا نعني فقط انتاج الإنسان - مواصلة النوع - فقط وإنما أيضاً للأهمية الحيوية للأعمال النسوية في الجماعة على صعيد إنتاج وسائل الحياة والتي للمرأة فيها دور بالغ الأهمية حيث نجد المرأة ، في المحصلة ، المنتج الأهم للمؤم للجماعة القربوية في نظامها الأبوي . من جهة أخرى فإن من المفيد تتبع التوازي بين دور النساء ودور إناث القطيع في الجماعة البدوية العربية ، فيما يغني كثيراً تصورنا للحياة البدوية ، نظامها ، علاقتها بالقطاع والطبيعة .

## البداوة - الحضر

لن نتناول في هذا المقطع جملة ما يتعلق بالبداوة والحضر ، بقدر ما سنركز على بعض محاور العلاقة والتأثر بينهما . فكما سبق وذكرنا ، مكن دخول الصناعات المعدنية وشبه المعدنية

( زجاجية وخزفية ) المجتمع الحضري منذ بائد الدهر من تحقيق تقدم تقني واضح على صعيد القضية الحيوية في مجتمع البداوة الأخلاط : القتال ، العمل الجماعي ذو الأهمية الأولى للجماعة ، وعلى أصعدة متعددة أخرى . هذا التقدم التقني لم يكن وحده الرادع لهجمات البداوة ، كل ما في الأمر أنه قوى عسكرياً التركيب الدفاعي للحواضر مدناً وقرى معزلاً قدرتها على صد هجمات البدو . التركيب الذي يسهل تلمسه في بناء القرى والمدن وأساليب العمل الزراعي والرعي الحضري والتقسيمات الاحترازية جغرافية كانت أو معاشية . ففي الريف الحضري تتأثر الزراعة مباشرة بطابع دفاعي يسمح بحماية الزرع ، حيث يقسم إلى زرع ضامنة ( مكفولة حمايته بشكل قوي لوجوده بين مساكن الأهالي ) وزرع ضاحية ( لا ينال نفس العناية ويجري السعي لحمايته بأساليب الوفاق ) والأرض المشاع ( ما يلي زرع الضاحية من أرض غير مزروعة متعارف على استثمار الكلاً الطبيعي فيها لرعي القاطن والمتنقل ) . ما قيل بشأن الزراعة يصح للرعي وتربية الحيوان حيث ثمة أشكال مضمونة ( كالجدره : حظائر للغنم من الحجارة قرب منازل أصحابها يؤق لها بالعلف والكلاً من الخشاشين - جامعي العشب - ) ، ورعي الجشر ( خروج القوم بدواهم للمرعى المشاع يبيتون مكانهم لا يأوون إلى البيوت

يعرفه البدو والحضر ) . كذلك حماية المال والنفس والمتاع ببناء البيوت العالية الحصينة ( الأطام ) .

وجدت صناعة السلاح في حواضر أطراف الجزيرة العربية ( وادي القرى ، الرقم ، يثرب ، مكة ، نجران ، هجر ، عمان والبحرين الخ ) إضافة لتجارة المستورد منها من الهند وفارس والأراضي البيزنطية . وليس ثمة ما يؤكد الروايات التي تشير لعمل البدو في الحديد (\*) .

عدلت الصناعة الحرفية الحضرية في موازين القوى في الجزيرة العربية من ما قبل سبأ إلى ما بعد الإسلام راهنة « استقلالية » القبائل الاجتماعية « بتبعيتها » العسكرية وممهدة

---

\* ثمة روايات ضعيفة تتحدث عن عمل البدو بالحديد والكير ، ويذكر البعض أن أول من عَمَلَ عَمَلَ الحديد في البادية الهالك بن أسد بن خزيمه ومنه تسمية قومه بالقيون - من يعمل بالحديد والكير - اسم يستعمله البعض لقبيلة بني أسد التي يرجح وجودها حينئذ وراء الكرخ من أرض نجد . حسب روايات النسابة فإن ما يفصل شقيق هالك ( عمرو ) عن أحد أحفاده الذي عاصر النبي محمد سبعة أجيال ، لا نرى عبرها أي أثر لما يقال أن هالك قام به أو قومه أو غيرهم . بالتأكيد عمل الكثير من رقيق الأعراب ومواليهم باحرفة عندما كانت مولاتهم ورقهم لحضريين ، ولكن هذه قضية أخرى . ما نستطيع التأكيد عليه ، هو تنقل بعض الحرفيين والباعة في القرى ومواطن القبائل كالفين والجعاب ( صانع الجعاب ) والصيقل ( شحاذ السيوف وجلاؤها ) وجواله الباعة عموماً لبيع منتجاتهم أو مقايضتها مع البدو والفروين .

السيبل لقيام تعبيرات حضارية ، دولية ، أو تجارية ربوية مختلفة في المجتمع الحضري لا تحدد فحسب من غزوات البدو بل وتغزو المجتمع البدوي نفسه بتأثيرها على تركيبه الاجتماعي ومراتبته الداخلية وعلاقته بالآخر الخ . فمن الظواهر الملفتة للنظر في علاقة البدوي - الحضري ، ذاك الإجبار ، أو شبه الإجبار ، واعياً كان أو لا ، للتأثر والتأثير ، حيث تترك البداوة بصمات بنيتها الاجتماعية والقيمية والسياسية في مسام الحضر ، ويسعى المستقرون باستمرار لارضاخ البداوة لمرتبات أسلوب معاشهم الحضري ، أو على الأقل « تكافي شرها » . كيف كان يحدث ذلك ، عبر من ؟ ولصالح من ؟ وهل كان يجري في خط تصاعدي واحد . . . أسئلة تطرح نفسها عند محاولة الدخول إلى أليات التأثير المتبادل بين البداوة والحضر .

تقوم العلاقة بين المجتمعين على مبدأ الوساطة ، والوسيط في هذه العلاقة هو سيد القبيلة البدوية . ودور الوساطة هذا تم تناوله من قبل عدد من المتبعين في أكثر من مجتمع ، حسبنا الإشارة إلى مقالات وليام ايرونز في العلاقة بين سيد القبيلة والدولة ( 1971 وبعدها ) \* ، كذلك ملاحظة العفيف الأخضر

---

\* أنظر : William Irons

— Variation in political stratification among the Yomut Turk-  
men, Anthropological quarterly, 1971, 44: 143-156.

لهذا الدور في المجتمع العربي الإسلامي الأول ( أصل  
البرجوازية العربية - 1976 ) - دور الحامي الحرامي لسيد  
القبيلة حسب تعبيره .

فمنذ الدول اليمنية الأولى ، وبعد مجاورة الساسانيين  
والبيزنطيين وممالك العرب البداوة المختلطة ، وحتى عهود  
الانتداب الحديثة ، طرحت باستمرار قضية تنظيم العلاقة مع  
البداوة ، كذلك تم طرح القضية مع كل ازدهار تجاري في  
عمان وبلاد البحرين ( الإحساء ، القطيف ، والبحرين  
الحالية ) ، عدن أبين ، نجران الخ . وكان الحل المتشابه  
والمتكرر في الوصول إلى صيغة توفيقية ما ، مع سادة القبائل ،  
الذين اتقنوا مع الأيام سياسة التلويح بالعصا المزدوجة  
( ترحيب القبائل بقوة الدولة والحضر ، وترغيبهم بما عندهم مما  
يفتقدون إليه ، ترهيب الدولة والحضر من قوة القبائل القتالية  
وترغيبهم بالتنسيق المصلحي معهم ) . في هذه العلاقة ، سعت  
الدول لضمان جانب القبائل بتعزيز دور المتواطىء معها ولعبت  
بالمعنى المباشر للكلمة دوراً كبيراً في تحديد طابع العلاقة ،  
الرأسمال التجاري الربوي كان أكثر دهاء بسعيه لإرضاء  
القبائل في الأسواق والمرصاد ( طرق التجارة ) منسقاً مع أقوى

---

— Political stratification among Pastoral nomads, in: (Pastoral= Production and society- 1979).

القبائل بالتعامل معها وكأنها دول ، يرضي كل من يرتزق من أبنائها لحماية قوافله وأسواقه بالجمالة ( القتال بالدرهم لحماية الدرهم ) دون أن ينسى سيد القبيلة - الوسيط - الذي جعل منه الماكس العشّار ( من يأخذ عشراً من أرباح التجارة وتلك هي عادة حال الدول في تاريخ شرقي المتوسط ) ، حاصراً بذلك مشكلات أمن التجارة في دفاع قبائل بدوية عنها تمنع القبائل الأخرى من الوصول إليها ، مسخراً بذلك خطر القوة القتالية القبلية للدفاع عن أمن تجارته ، وجاعلاً من مرور القوافل في حمى القبائل استراحة للتزود بالماء والطعام والضيافة المدفوعة الثمن عوضاً عن أن يكون هذا الحمى كارثة قوافله التجارية ، ومن أسواقه الدائمة والمؤقتة مجال تشريب بطيء ، ولكن فعال ، للمجتمعين البدوي والحضري لأشكال التعامل التجارية الربوية المختلفة ، تشريباً يقوم على اعتبار سادة القبائل شركاء تبعٍ للرأسمال لا عناصر منافسة فيه (\*) .

---

\* بقيت العملة المحلية الأساسية للبدوي إناث الإبل ، ولو أنه اضطر للتعامل بالنقد والذهب والفضة مع الحضري ، حين رفض الأخير المقايضة ، وقد كانت معظم عمليات التبادل والدفع تجري بالمقايضة أو بمحاصة في السلع ، وقد نظم التجار أساليب تعامل مع البدواة تحد من إمكان البيع المباشر أو المقايضة للبدوي بمنتجاته عبر السمسرة ( وجود وكلاء يبيعون للبدو ما يريدون بيعه في الحواضر والأسواق بعد شرائه منهم بسعر زهيد ) والمجر ( التلاعب على عدم بيع البدو لإناث الحيوان بشراء ما في بطون الحوامل قبل =

بالطبع ، وفي حالي الدولة والرأسمال التاريخي ، لم يكن تركيب الجماعة البدوية والصراع ما بين الجماعات البدوية ليسمحاً بثبات في هذه العلاقة ، كذلك الأمر في ضعف وقوة الدولة وضعف وازدهار التجارة ، الأمر الذي كان المستفيد منه غالباً سادة القبائل بوصفهم الممثلين الوحيدين ، في معظم الأحيان لطرفي العلاقة ، في حال ضبطهم لجماعتهم ، وهذا يعيدنا إلى ما بدأنا به ، الصراع الداخلي للهيمنة داخل الجماعة القربوية ، كون الهيمنة - الغلبة ، ليست فقط سياسية وإنما شمولية ، وعلى كل الأصعدة .

يوضح المخطط الوارد في الفقرة التالية ، أهمية العنف في المجتمع العبودي الجماعي ، هذه الأهمية التي جرى التعرض لها آنفاً ، ومن الضروري الإشارة إلى أن هذا الدور يتعارض

---

=الولادة بسعر أكثر من سعر الوليد غالباً) . كذلك جرى إدخال الرعي المأجور إلى العديد من القبائل من قبل الدارين (أرباب الأموال الذين يهتم الرعاة بإبلهم مقابل ثمن) . في حين نجد أن مشاركة سادة القبائل البدوية في فعاليات رأس المال التجاري الربوي أقل بكثير مما يعرض له البعض كون مفخرة سادة القبائل لم تكن في مراكمة مال الحضر وإنما في تجميع مال البدو - إناث الإبل - الذي كلما كثرت زيادته زادت شروط معيشته وكثرت العيون عليه ، وصعبت حمايته ؟ نود الإشارة إلى أن الارتزاق عند البدوي ليس بذئى معنىً سلبي ، ولا مجال لمقارنته بافتراض لامنس وجود مرتزقة عبيد لحماية القوافل الذي لم نجد ما يؤيده .

مع وجهات النظر التي تعتبر « التراضي » reconciliation-consentement العنصر الأقوى ، أو الوحيد بين عنصري السلطة المندمجين ( العنف - « التراضي » ) . فبالنسبة لسيرفيس(\*) ، تقوم أليات الضبط الاجتماعي في المجتمعات بدون دولة Stateless societies على « التراضي » reconciliation ، أما غودلييه(\*\*) ، فيعتبر « التراضي » العنصر الأقوى بين عنصري السلطة المندمجين والمتداخلين (violence et consentement) في حين يبدو لنا عبر تتبع أليات الضبط والغلبة الداخلية والخارجية أن العنصر الأهم في المجتمع العبودي الجماعي - تحديداً - هو العنف . ولا تقف أهمية هذه المسألة عند مجتمع البداوة الأخلاط ، كونها مرتبطة بالمنظومة الاجتماعية السياسية التي لن تحول نشأة الدولة العربية دون استمرارية العديد من مقوماتها ، الأمر الذي سيعيد طرح المسألة لاحقاً سواء في التركيب الدولي أو المجتمعي .

---

Service, E.R. Origins of the State and Civilization, New york \* 1975, P.126.

Godelier, M. Infrastructures, sociétés, histoire. Dialectiques, \*\* N° 21, Automne 1977. P.50.



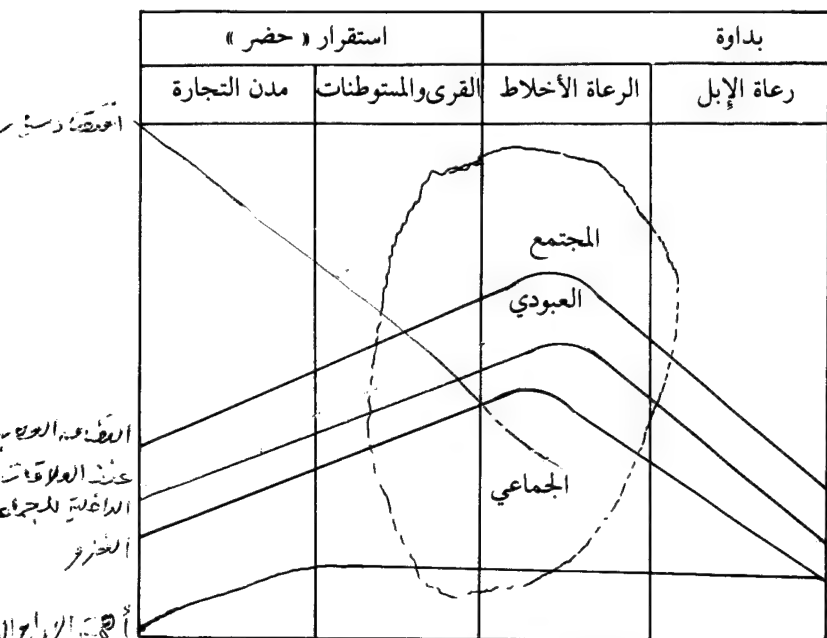
## في الديني والقربوي :

إذا كان من المتعسر فصل السياسي عن الديني في المرحلة المدنية في حياة النبي محمد فإن من المشكلات الأعسر فصل الإيديولوجي عن العلمي في تتبع هذه المرحلة ، وتحديد الخيوط الفاصلة والواصلة بين تحليلنا لمفهوم الدولة والمجتمع والوعي. المعلن لهما مع المحاولة الدائمة لربط النصي والعرفي بالزمان والمكان عموماً وبالصراعات المجتمعية المحددة في حالات التناول . من هنا فإن تجريدنا للإجراءات الإسلامية يعتمد باستمرار التأكيد على ما هو ثابت انتسابه للمرحلة المدنية من جهة والإضافات اللاحقة من جهة أخرى باعتبار الثانية حصيلة تراكم وتجمع لاحق ينتمي لمراحل متعددة تداخل بها المشروع اجتماعياً بتأويل التشريع فقهياً بعلاقة مع الصراع السياسي بالمعنى الواسع للكلمة .

لذا فإن أهمية الإجراءات الإسلامية الأولى في تحديد علاقة الديني بالقربوي ومدى تأثيرها على علاقات إنتاج الإنسان تكمن في تاريخيتها وصلتها بواقع عياني محدد .

تصاعد مع تصاعد الغزوات في فترة المدينة أشكال جديدة للتحالف واعتناق الإسلام تعتمد غالباً أعراف القتال العربية

كان أهم تعبيراتها البيعة القبلية والانتساب الجماعي للإسلام الذي شمل عدداً كبيراً من القبائل الأخلاط ( رعاة الإبل والماشية . . ) والحديثي الاستيطان الذين دخلوا الإسلام جماعياً حاملين الإرث ما قبل الإسلامي . وبذلك لم تمض فترة إلا وشكلت مادة المجتمع العبودي الجماعي مادة الجيوش الخارجة من حروب الردة إلى فتح العالم . بحيث لم تلبث الخريطة المجتمعية ما قبل الإسلامية والممكن التعبير عنها بالشكل :



مخطط يعتمد المقاربات النسبية

لم تلبث هذه الخريطة أن تعرضت للتغيير مع تداخل حروب خارج الجزيرة بهجرة القبائل المقاتلة على أثر حروب الردة ، ويهمننا قبل تناول الانتقال إلى الدولة العربية الإسلامية ، تثبيت أهم الإجراءات الإسلامية الأولى ( القرآنية بشكل أساسي ) فيما يمس علاقات انتاج الإنسان :

1 - تحديد الزواج المتعدد بأربع نساء ، مع بقاء ملك اليمين ( الإماء ) مطلقاً دون تحديد . وتفريد ممارسة الجنس مع الأمة باستمتاع مالکها وحده بها دون غيره .

2 - تحديد المحرم ، حيث أضيف لما حرمه العرب المكروه من المحلل عندهم ، بذلك أصبح محرماً « سبعٌ من النسب ومثلها من المصاهرة والرضاع . ( حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت ) من النسب ، أما من السبب بتعبير الشافعي - القرابة الحادثة بالمصاهرة والرضاع - . ( أمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في جحوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وأن تجمعوا بين الأختين ) .

3 - قبل الثورة الفرنسية بحوالى ألف عام ، ألغى الإسلام أي

حق للابن المبكر على إخوته أما تعميم عرف ( أبو فلان )  
للابن المبكر الذكر ، فضمن السيورة الاجتماعية لدور  
المكئين من جهة والقبائل الأخلاط لا باعتبار ديني .

4- أقر الإسلام ما مارسه قطاع من العرب بتوريث المرأة  
نصف ما للرجل من إرث ، باعتبار قاعدة العصباء  
المذكورة سابقاً .

5- وضع الإسلام حداً لحرمان الأطفال من الإرث بحيث لم  
يعد بلوغه عمر القتال شرطاً لأن يرث « وابتلوا اليتامى  
حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم  
أموالهم » .

6- إقرار المبدأ الحمورابي للعقوبة بالمثل مع تأكيد حق ولاية  
الدم لأقرب العصباء وليس باعتبار القصاص في القتل  
حقاً عاماً كما في سورة الإسراء (33) : « ومن قتل  
مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل » .

7- ربط الزواج بالإيمان وتحريم الزواج من غير المؤمنين على  
الرجال ( يحق لهم تزوج مسيحية أو يهودية ) ومن غير  
المسلمين للنساء . كذلك حصر زواج من مارس الجنس  
المنوع ( الزنا ) بمن مارس الجنس المنوع ( حصر زواج  
الزناة بهم ) .

- صلة الأمة - الرحم باعتبار الانتساب للأولى لا يلغي أهمية صلة القرابة .

إن كان بالإمكان تحديد زمانية ومكانية هذه التشريعات ، فليس ذلك ممكناً بالنسبة للعديد من المعطيات التي تنسب لهذه المرحلة وتعج بها كتب الحديث والفقه ، والتي لا تخلو أحياناً ، كما يشير العديد من الإسلاميين من التعارض والتناقض فيما بينها . والتي يتناول بعضها مسائل لا تقل أهمية ، كحديث أبي هريرة في تخيير الطفل بين أبويه بعد حضائنه الأولى ، أو الدعوة إلى الزواج الخارجي سواء بالحديث « اغتربوا لا تظنوا » أو بحديث عمر : « قد أضويتم فانكحوا في النزائع » - أي هزل أطفالكم فتزوجوا من النساء الغرائب عن عشيرتكم - هذه المسائل يخرج البت فيها عن نطاق تناولنا الآن .

هل استطاعت هذه الإجراءات وضع حد للأسس القاعدية لنظام العصبات في المجتمع العربي ؟ بغض النظر عن السيرة المجتمعية التاريخية اللاحقة ، يمكن القول أن نظام العصبات لم يتعرض لتغيير راديكالي في بنيته ووظائفه وجملة أليات تناقضاته الداخلية والخارجية ، وليس من السهل قبول رأي جيرمان تيون(\*) في دور إرث المرأة في تفتيت القبيلة ، لبقاء أفضلية

---

Voir: Germaine Tillion, le harem et les cousins, seuil, 1974.

✱

الزواج الداخلي وإلزامية زواج ابن العم والولاية الدائمة على المرأة وبوجود « صمام الأمان » القائم على ضبط حركة المرأة وانتاجيتها ضبطاً صارماً .

من هنا تأتي أهمية التحضر والاختلاط ، طبيعة انتاج وسائل الحياة إلخ لتعطي مؤشرات فاعلة فيما يمس العلاقات والأعراف القبلية في السيورة اللاحقة المفترض عبرها تتبع اقتصاد الحرب ومستجدات اتساع الدولة في معمعان « غسيل الدم » الذي مسّ الخارجين من الجزيرة العربية مع اتساع « دار الإسلام » .

## « ايدولوجية » الأصل :

تم التعرض للإيدولوجي ، ومنظومة القيم في السابق ، بقي أن نتوقف قليلاً عند « الأصل » . الكلمة ذات الصلة الوثيقة بالمفهوم المعاصر للعنصرية التي تعيش في حياتنا اليومية ونبه لخطرها يوماً عبد الرحمن الكواكبي باعتباره « الأصلاء » جرثومة البلاء في المجتمع وصولاً لاستنتاجه في طبائع الاستبداد : « تقوم حكومة انتخابية في غياب الأصلاء » .

يجد الأصل ، كتعبير عن النسب مادته في منظومة القيم

السائدة كسلاح ايديولوجي - عرقي لمنظومة العلاقات الاجتماعية والسياسية الفعلية المعاشة حيث له سطوته وأدواتها : قاموسه وشعره ومثله الشعبي ونسأبته الخ . ويأتي الأصل عادة ليعبر عن العام المطلق في حين يدخل الحسب في إطار الخاص الممكن تحديده . ويتضح دور الأصل الاجتماعي عبر تتبع اللغة اليومية والمثل الشعبي بشكل جلي : خذ الأصل ولو كان على الحصر، لا أصل له ولا فصل ، لا تأمل خيراً من قليل الأصل ، اسأل عن بنت الأصل الخ .

هنا لا يوجد تحديد ( لماذا ) ثمة منح امتياز أو عدم اعتبار ، وبالتالي ثمة افتراض واعتبار لمكانة اجتماعية ، موثق أو بالعافية ؟ غالباً ما لا يطرح السؤال بهذا الشكل حيث تتداخل عوامل كثيرة وافتراضات مسبقة متعددة في استعمال هذا السلاح تتداخل فيها قضية الرضوخ للقيم السائدة بالولاءات والعداوات والصراع الداخلي والتصاهر في علاقات القرابة : المراتبية الاجتماعية والأعراف الأوتوريتارية التي تزواج الشرف والمال والسيادة والتي تجدد في صفوف ضحاياها في أحيان غير قليلة مدافعين أشاوس .

يعيدنا الأصل إلى صراحة النسب ، أبويته وانغلاقه ، إلى التركيب العصبي وقاعدته الرجالية ضمن النسق المراتبي للعلاقة بين الأنا ، نحن ، والآخر : « أنا وأخي على ابن

عمي وأنا وابن عمي على الغريب » . حيث التفاخر بالآباء  
والعمومة القاعدة الأساس للمرجع :

إن كنت في بكر تمت خؤولة  
فأنا المقابل في ذرى الأعمام

أو :

إذا كنت في سعد وأمك منهم  
شطيراً فلا يغرك خالك من سعد  
وإن ابن أخت القوم مصغى أناؤه  
إذا لم يزاحم خاله بأبٍ جلد

الحسب كزاد سلطوي يعطيه أصل النسب يسعى لتحديده  
خاصة في البداوة ، لغةً ، الحسب ما يعده الإنسان من مفاخر  
آبائه ، والشرف الحسب بالآباء ويكون الحسب بالنسب  
والفعال . العديد من القبائل العربية ، كذلك ابن خلدون  
يحددون « نهاية » توارث الحسب بأربعة آباء .

تصدى الإسلام للتفاخر بالآباء في مناسبات عديدة إلا أن  
التبع الواقعي والنصوصي يظهر أن ما قبل الديني قد طبع  
الديني الذي ناهضه مراراً حيث في القرابة العبرانية اليهودية كما  
في القرابة النبوية الإسلامية ثمة شجرة عائلة النبوة ( ذرية  
الأنبياء ، شجرة مباركة مقدسة... ) كذلك ستأخذ



« ايدولوجية » الأصل ما بعد الإسلام بعداً مرجعياً جديداً ( آل البيت ، قریش ، الصحابة ، الصالحين ، التابعين الخ ) في استمرارية مضمونية للأصل العربي لا يشترط لإعلانه حقيقة النسب ولا يجرؤ النسابة على انكاره . مع فارق خصوصية ومحلية الأصل ما قبل الإسلامي واختصاصه بمن يعلنه في حين آثرت البداوة في المشرق والمغرب عربية كانت أو بربرية ، استمرارية ما قبل الإسلامي حيث الانسجام أولاً مع قواعد وأعراف الجماعة نفسها التي تقبل الآخر مطعماً به ، بتعبير لبدو البادية : ثلاث زيارات لقبر سيدي عبد القادر الجلاني تعدل حجاً إلى مكة .

الانتساب المعلن لاسم لا يهدف فقط دعم التماسك الداخلي للجماعة بإعلانها نسباً شريفاً مشتركاً بل والمطالبة بوضع اجتماعي متمايز بين أترابها عبر هذا « النسب » أي الأصل كمادة تفوق ومفاضلة . وحدها علاقات القوى المادية ، تسمح بتحديد ما إذا اقتنعت الجماعات الأخرى « بصدق » الادعاء ، أي تحقيق المزاجية بين الوجاهة والهيمنة - الغلبة ، عندها ، وكما يقول الكواكبي « اجتماع نفوذ النسب وقوة الحسب يفعالن » . بانتظار الهيمنة الفعلية تستغل جملة إمكانيات استعمال « الأصل » في تواطؤ غير معلن بين قطاعات قامعة ومقموعة تتلبسها حتى اليوم ايدولوجية «الأصل» .

الدولة - ملاحظات (\*)

## الدولة - ملاحظات (\*)

« في حديث ينسب لعمر بن الخطاب : ما ولي  
أحد إلا حامى على قرابته وقرى في عييته » .  
« عن لسان العرب »

« يا أمير المؤمنين ؛ إنما الناس نحن وأنتم ؛  
فإن خرجنا عليكم قلنا : أكلتم وأجعتمونا  
ولبستم وأعريتمونا وركبتم وأرجلتمونا ؛  
فوجدنا بذلك مقالاً فيكم ووجدتم بخروجنا  
عليكم مقالاً فينا » .

يحيى بن عبد الله هارون الرشيد  
« عن الطبري - حوادث 176 » .

---

\* تتناول الملاحظات المكثفة الواردة في هذا المقطع بعض نقاط واستنتاجات  
تكميلية لـ : « المجتمع العربي الإسلامي - من محمد إلى علي - » 1981 ، ولا  
تشكل كلاً متكاملًا دونها .

# ولادة دولة

## ولادة دولة

يصف هيغل الجزيرة العربية بالقول « بلد الصحراء ، البلد الأعلى ، مملكة الحرية دون حدود ، والتي خرج منها أكثر تعبيرات التعصب fanatisme غلواً(\*) » .

منذ ديودورس الصقلي ، وحتى يومنا هذا ، كانت صورة القبائل التي تتوارى في الصحراء تفادياً لسلطة « الآخر » تغيب عن الملاحظ أواليات السلطة داخل هذه الجماعات . وقد انعكس هذا التصور الخارجي لقاطني الصحراء على جملة من التحليلات التي تبعت علاقة البداوة بالحضر وسلطة الدولة .  
وقلما وجدنا من يتنبه إلى وجود صراع بين سلطتين قائمتين فعلاً

---

\* Hegel, G.W.F.: La Raison dans L'Histoire, P.272.

( سلطة القبيلة وسلطة الدولة ) صراع لا يحول ولع البشر بطبيعتهم وفطرتهم إلى مناهضة أية مرافق جديدة للأوتوريتارية من أهميته الحاسمة في تتبع علاقة القبلي بالدولوي .

« سيد القبيلة بالنسبة للقبيلة مثل ملك مملكة بالنسبة لمملكته » يقول جواد علي ، « الدولة (في الشرق) تجريد، ليست وجوداً عالمياً من أجل ذاته ، ليست نهاية ، الحاكم هو الدولة » يقول هيغل ، وبينهما يتربع الاستفهام الكبير : عندما يتواصل مفهوم سلطة القبيلة مع مفهوم سلطة الدولة ويتسع سلطان الأخيرة لسلطان القبيلة ، بل حين يقوم سلطان الدولة على الغلبة متجسدة بالإلحاق الإلزامي أو الطوعي لجمهرة القبائل ، كقبائل ، بجسد الدولة - الأمة ، هل بالإمكان أن تمثل الدولة القطيعة مع المجتمع القبلي ؟

جواد علي مقطع جد معبر في هذا الخصوص : « العربي ، مثل بقية الساميين ، لم يفهم الدولة إلا أنها دولة القبيلة ، وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة . دولة العظم واللحم ، دولة اللحم والدم ، أي : دولة النسب . فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم ، وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرر والمعترف به . وعلى هذا القانون يعامل الإنسان . وبالعرف القبلي تسير الأمور . فالحكام من

القبيلة ، وأحكامهم تنفذ في القبيلة ، وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة ، وهذا هو ما يحدث في الغالب ، تصير سنة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ ( سنة الأولين ) . ووطن القبيلة هو بالطبع مضارب القبيلة حيث تكون ، وحيث يصل نفوذها إليه ، فهو يتقلص ويتوسع بتقلص وبتوسع نفوذ القبيلة ( الموسع ، ج 4 ، ص 315 ) .

## القبيلة - الأمة

جاء الإسلام بمفهوم الأمة - الجماعة المؤمنة - في مقابل القبيلة - الجماعة القربوية - ، حيث الإيمان هو معيار الانتماء للجماعة الإسلامية . وقد بدا في المرحلة المكية العديد من معالم الصراع بين الانتماءين ، في حين شهدت المرحلة المدنية الأولى محاولة وفاق بين البنى القربوية في يثرب ، التي تم التعامل معها كما هي - باعتبار الجماعة المهاجرة أيضاً ككل جماعة قربوية وظائفيّاً في جملة مترتبات الولاء العصبي من فداء أسرى وديات ، موالاة ونصرة الخ - وذلك في نطاق صيغة تحالف جمعت تباعاً العصابات والبيوت التي دخلها الإسلام من يثرب مع المهاجرين . هذا التحالف الذي سعى لمد حدوده إلى سكان المدينة كافة في أفق متقدم لصيغة حلف الفضول ، لم

يكن له أن يكمل شوطه سياسياً قبل معركة بدر التي ستعطيه بعده العملي في علاقة غلبة ترتبت على سيطرة الجماعة المؤمنة ( بمكوناتها المختلفة ) على المدينة ونجاحها في فرض سلطة القرار ، بحذر وتدرج لا ينال من البنى المجتمعية القائمة بقدر ما يستدرجها لجانبه .

تصاعد دور الإسلام في الحياة المعاشة مع كل معركة خاضها المجتمع العربي الإسلامي الوليد ، إلا أن هذا التصاعد لم يحل دون وجود التعبيرات السلطوية ما قبل الإسلامية في صفوف الأنصار - دور سيد الأوس وسيد الخزرج مثلاً - وقد بدأ دور هذه التعبيرات بالتراجع أمام تعدد الاعتناق الإسلامي والانتشار الأفقي للإسلام الذي عزز مكانة النبي محمد وسلطاته . دون أن يعني ذلك ترافق الانتشار الأفقي بتغييرات فعلية في صفوف الأطراف الجديدة المنضمة سواء عبر وفودها أو بنتائج الغزوات ، الأمر الذي سيظهر للعيان في حروب الردة التي شملت تقريباً ثلاثة أرباع من شملتهم سلطة الدولة بشكل أو بآخر . فقد تعاملت معظم القبائل مع الدولة الناشئة على أساس الولاء أكثر مما على أساس الانتماء ، الولاء بالمعنى القبلي كعلاقة متبادلة غير متكافئة ، كإعادة إنتاج « فرضي » لعلاقات القربى في صبغة عامودية ( أعلى - أدنى ) ، تضطر أو تلجأ لها القبيلة عندما تكون في وضع غير متكافئ مع الآخر ، وتترقب



باستمرار الفرصة السانحة لتجاوزها .

هنا تكمن الأهمية الاجتماعية - السياسية لنتائج حروب الردة التي أعادت من عاد من المرتدين ليس فقط لدفع الزكاة ، بل لأخذ أربعة أخماس الغنائم بانضمام قطاع واسع منهم مباشرة إلى صفوف الجيش الإسلامي ، أي أنها شكلت بالنسبة للقبائل انضماماً إلى الأمة ، كقبائل ، بما يعنيه الانضمام من مساواة في الانتماء إلى الجماعة بصيرورتهم طليعة الأمة المقاتلة .

في وفودها وبيعتهها ، ردتها وعودتها ، باستمرار حافظت القبائل الأعرابية ومعظم القبائل الحضرية - الريفية على تكويناتها السلطوية على حالها . وفي انطلاقة الجيوش العربية خارج الجزيرة خرجت القبائل المحاربة إلى الأمصار بنسائها وأبنائها لتبني معسكراتها وسكنائها وفق تقسيمها القبلي ، حيث تم تنظيم عطائها وقتالها في ديوان الجند مع النسابة ، وكان سيد القبيلة وسيط قبيلته عند الخلافة وقيادة الجند ، وسيط الخلافة عند قبيلته ، والى أمور قومه والمسؤول عما يبدر منهم . وفي معظم جيوش الفتوح الأولى كانت رايات القبائل ترافق راية قيادة الجيش التي تشمل قائداً عاماً وقيادات محلية لكل جماعة قروية مقاتلة بحيث يبدو الجيش وكأنه تحالف بين قبلي - بين إقليمي ذو قيادة واحدة تعينها الخلافة وقيادات لجماعاته تحددها موازين القوى داخل هذه الجماعات ، يجري فيها توزيع

الغنائم عبر الرئاسة الأعلى - الخلافة - التي تنظم توزيع الغنائم بخمس للعاصمة وأربعة أخماس على المقاتلة حيث يتولى سادة القبائل بالنسبة للجماعات القربوية عملية التوزيع داخل جماعاتهم .

المساواة في الغنائم بين المقاتلين التي جرى عليها أبو بكر في خلافته كانت ذات تأثير حاسم في الحمية والاندفاع ما بعد الارتداد ، ليس فقط على الصعيد الاقتصادي ، حيث رغم فظاعة معارك الردة التي يشير إليها المؤرخون يعني هذا القرار فيما يعنيه ، اجتماعياً ، أن لا غالب ولا مغلوب ، لا موالاة ولا رق ، في حال العودة إلى الإسلام . وإنما بكل بساطة مساواة مع السابقين في الإسلام والبلاء من أجله .

بذلك نالت القبائل العربية مقابل قبولها للدولة وانتسابها للأمة ، خلال عقدين من وجود الدولة العربية الإسلامية : الغاء الرق على العرب والأعراب مهما كان السبب أو الدافع ، حفاظها على تركيبها ما قبل الإسلامي ، دخولها الجيش لتصبح في عهد قصير مادته الأساسية ، بكل ما يترتب على ذلك ، أما الدولة الناشئة ، فعوضاً عن أن تنكفئ مع حروب الردة ، فقد انطلقت لفتح العالم .

مع الاتساع الإسلامي ، ستدخل عوامل جديدة في تكوين الجماعات المكونة للأمة ، فالقبائل التي حملت تكويناتها معها ،

حملت معها أيضاً منظومة قيمها الأمر الذي طبع علاقاتها مع أهل المناطق الجديدة حيث أقامت مع أهلها من معتنقي الإسلام غير العرب علاقات موالاة ، بما يستتبعه الولاء في مجتمع حضري ، من جهة جريان عادات وأحكام القبائل على مواليتها ومن جهة أخرى دخول الموالى القبائل بشرياً وثقافياً . وانحصرت أشكال الرق المختلفة في غير العرب فيما نجم عنه دخول سبايا الحرب غير العربيات البيت العربي بكل ما يستتبع ذلك من اختلاط ، تفاعل ، واندماج . بحيث نشهد تشابكاً وتداخلاً بين التفاوت الاجتماعي وتكوينات الجماعات ، ففي كل جماعة قروية ثمة مراتبية اجتماعية داخلية ( عرب ، موالٍ ، رقيق ) يتم تنظيم العلاقة بين مكوناتها داخلها وعبر سلطتها هي - سيد القبيلة - ويجري تواصلها وتفاعلها مع غيرها بوساطة قمته السلطوية لا عبر انتمائها لوضع مراتبي اجتماعي متشابه ( عصابات قاعدية في القبائل ، موالى قبائل ، عموم الرقيق ) الأمر الذي يربط أواليات السلطة بعلاقات ولاء عامودية بين الجماعات والدولة كمسرب وحيد مشروع يتصدى للعلاقات الأفقية التي تعتمد الانتماء الاجتماعي - الطبقي . باعتبار الولاء والنصرة مجالاً ممكناً لخرق التقسيمات المراتبية المعلنة ( الحدود بين أبناء الحرائر وأبناء السبايا - الحدود بين الموالاة والانضمام - انتقال الرقيق إلى مولى بالإعتاق الخ ) هذه

الأواليات ، لن تحول طبيعة الدولة دون بقائها بل على العكس ستكون طرفاً فيها .

غالباً ما يشار إلى علاقة الإسلام بالدولة ، وقليلاً ما يتم التعرض إلى دور القبلي في الدلولي . ورغم اتفاق العديد من المؤرخين على أن « القبائل هي الجيش وهي مركز القوة » باستعارة تعبير الدوري ، نادراً ما نجد من يتصدى لآثار التي ترتبت على ذلك في طبيعة الدولة العربية . حملت القبائل معها مفهومها للإقامة في أرض إلى الأمصار ، التي تميزت بكونها بتعبير ابن الأزرق « كراسي الملك تخرب بخراب الدول » وطبعت العلاقة المجتمعية العامودية المشار لها دور التركيب السكاني للعاصمة في قوة الدولة وضعفها ، حيث نشهد تغييراً للعواصم يرافق تغيير الدول ، وكما يقول ابن الأزرق « الدولة المتجددة لا بد فيها من تتبع أهل الدولة السابقة إذا غلبت عليها ، بتحويلهم إلى مصر آخر يؤمن فيه غائلهم ( عاديته ) وهم أكثر أهل مصر الكرسي » ( بدائع السلك ، ج 2 ، ص 294 - 295 ) الخلافة العربية لم تلبث أن تصبح في الأرثوذكسية العقيدية حصراً في قبيلة النبي ( قریش ) أو في عصبته ( آل البيت ) وستواصل مع الدولة ما عرفته القبيلة من مراتبية أوتوريتارية في صفوفها حيث التربع على قمة الوحدات الاجتماعية المختلفة لم يبلغ وجود الأوتوريتارية في داخل هذه

الوحدات وسلطة قمتمها ، بل أقام علاقة وساطة مع ممثليها ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أصبحت الوظائف العصبية للوحدات المجتمعية المختلفة ذات دور أساسي في تكون جهاز الدولة نفسه ، هذا الجهاز المتكون كما يقول وضاح شرارة « من تكتلات وأحلاف ربطت بين تجمعات تنتمي إلى أنساب متقاربة أو مناطق . . . احتفظت في انتقالها إلى السلطة بكل خصائصها وعملت على نقلها إلى السلطة » ( حول بعض مشكلات الدولة ، ص 228 ) وخاضت صراعاتها بأوالياتها ( وُحد تصل ، فرق تسد ) . لو تناولنا طبيعة السلطة منذ وفاة النبي محمد إلى وفاة معاوية بن أبي سفيان يمكن أن نلاحظ :

- 1 - تكوين رئاسي للأمة ( بجملة صلاحيات سيد القبيلة المختلطة ) ، حصر الخلافة بقريش ، مساواة القبائل والعصبات في القتال ( أبو بكر الصديق : 632 - 634 م ) ؛
- 2 - تكوين رئاسي ، تخليف أبي بكر لعمر تحديدًا ، ظهور المراتبية في البنية المقاتلة ، الخلافة وجهاز العاصمة من قريش المهاجرين - الأنصار ، الولايات موزعة ( عمر بن الخطاب : 634 - 644 م ) ؛
- 3 - تكوين رئاسي في خيار بين ستة أشخاص حددتهم عمر ، تأكيد المراتبية في البنية المقاتلة ، الخلافة وجهاز العاصمة والولايات في ( بني أمية - بني أبي معيط ) من قريش مكة

( عثمان بن عفان : 644 - 656 م ) ؛

4 - تكوين رئاسي ، مبايعة من المنتفضين على خلافة عثمان ، استمرارية في البنية المقاتلة ، الخلافة وجهازها بشكل أساسي في بني هاشم والأنصار ( علي بن أبي طالب : 656 - 661 م ) ؛

5 - تكوين وراثي حصراً في بني أمية ، ضبط جهاز الدولة عبر هيمنة أموية ، تحالف مع قبائل يمنية ، ولاءات شخصية .  
هذا داخل مكونات الجماعة الإسلامية الاجتماعية - السياسية ، أما على صعيد علاقة الأمة بالآخر ، فقد منح الانتماء إلى الأمة - النحن على أساس الانتماء الديني - حق المواطنة لأبنائها في تعايش مع أهل الذمة الذين لهم وضع خاص ، اقتصادياً ( الجزية ) ، سياسياً ( إسلامية الدولة وأجهزتها ) واجتماعياً ( الزواج ، الاختلاط الخ ) . في حين لا مكان لغير المؤمنين في دار الإسلام باعتبارهم في دار الحرب .

## الدولة - الأمة

ولدت الدولة العربية الإسلامية في عهد النبوة بعيد بدر ، وقد كان للنبي محمد تبعاً ، بوصفه التعبير الأرضي للحاكمية الإلهية ، وضمن سيرورة بناء الدولة ، دور الحاكم في مجمل

القضايا المعاشة وفي جمع لكامل السلطات . وقد طبعت هذه القضية مفهوم الخلافة وشمولية سلطاتها ، ضمن اعتبار دائم هو تحقيق الحكمية الإلهية . منذ نشأتها كانت الدولة تتمثل في شخص الحاكم وكان شخص الحاكم تعبيراً لها ، في حين تشكل الجماعة المسلمة والمؤمنة موضوع سلطاته . القتال كان مفروضاً بادیء الأمر على كل قادر عليه وبالتالي لم يكن ثمة حدود واضحة للجيش كمؤسسة وليس هناك جهاز أمن داخلي ( شرطة ) وتتم إقامة الحدود عبر تكليف من النبي لأحد المسلمين في المدينة في حين ترتبط المسألة بسيد القبيلة أو العصابة في حالات الثأر والديات والفداء الخ . من أولى التعيينات الدائمة أو شبه الدائمة قيادة الجيوش ، هذه الوظيفة التي حدد من فعاليتها السلطوية في المرحلة الأولى بلاء القواد الذين غالباً ما دفعوا حياتهم في المعارك ستعطي أسماء أوائل الأمراء والأغنياء الجدد في العاصمة والأمصار والفعاليات الاقتصادية في المجتمع العربي الإسلامي . إلا أن السمة الأساسية للنموذج المتبع هي أن صلاحيات الحاكم بحد ذاتها هي التي ستخلق للدولة جهازها - الفئة المقربة من الخليفة - كون هذه الصلاحيات الواسعة تشمل قضايا قيادة الجيش وغنائه ، تعيين الولاة وعزلهم ، التصرف بمال بيت المال ، وإقطاع الامتيازات من أرض ونقد وسلطات . . . فجهاز الدولة تبع

نشأة الحاكم ولم يسبقها وتبلوره سيكون في أكثر حالاته وضوحاً عبر إمارة معاوية الذي سيحدد الهجرة لإمارته وينظم جيشها ويقتطع الحصص اللازمة مما يرسل للخلافة ويشكل مراتبية داخلية في جيوش إمارته تعتمد الولاء للسلطة المحلية . هنا سيظهر لأول مرة جهاز أمن داخلي ( شرطة ) عبر اصطفاء فئة من الجيش لحماية مقره وعاصمته(\*) ، « نخبة أصحاب السلطان الذين يقدمهم على غيرهم من جنده بتعبير صاحب اللسان ( شرط ) ، نوع من القوات الخاصة باستعمال تعبيرنا المعاصر . هذه الفئة ستكون مكلفة بحماية الأمن والوالي - الخليفة لاحقاً - منتقاة ضمن ولاءاته الشخصية والقبلية ولها مخصصات تفوق مثيلاتها من قوات الجيش .

شهد المجتمع العربي الإسلامي إذاً ، مرحلة الأمة المقاتلة أولاً التي لم تلبث أن تمايزت فيها الجند المقاتلة عن سائر الأمة فيما سرّع نشأة مؤسسات ووظائف عسكرية داخلية وخارجية

---

\* يختلف هذا النموذج لتكوّن الشرطة عن النماذج التي تتبعها سيريل روبنسون وريتشارد سكاغليون في دراستهما « أصل وتطور وظيفة الشرطة في المجتمع » وقد وافقني روبنسون على هذه النقطة . من المؤسف أن هذا الموضوع لم يحظ بعناية أي باحث عربي . ( الدراسة مخطوطة قدمت للمؤلف :

C.D.Robinson, R. Scaglion, The Origin and Evolution of the Police Function in society, Notes toward a theory, Nov. 1983.)



دائمة . وقد كانت الحرب الأهلية التي بدأت إبان وفاة عثمان في أحد مظاهرها ، الرد على ظهور المراتبية والتفاوت الواضح في الامتيازات في صفوف الجند .

اعتمدت العلاقة بين الأمة والحاكم بادىء الأمر إما طريقاً مباشراً - الاتصال بالحاكم دون وسيط أو حاجب - أو الطريق التقليدية - عبر وساطة سيد القبيلة - ، ومع ظهور الوظائف المتخصصة ( أمانة المال ، القضاء ، الإمارة ، الحجابة ، عمال الخلافة الخ ) نشأ تقسيم عمل شكل قاعدة جهاز بيروقراطي اتسع مع الأيام .

## رأسمال الدولة :

عرفت جزيرة العرب قبل الإسلام أشكال الرأسمال التاريخية الكلاسيكية الثلاثة ( الرأسمال التجاري ، الرأسمال الربوي ، رأسمال التعامل النقدي ) التي يعرض لها كارل ماركس في رأس المال ( الكتاب الثالث ، العلاقات ما قبل الرأسمالية ) .

وقد تناولنا ، في دراستنا لمكة ( المرأة في الإسلام ص 19 - 29 ) هذه العلاقات عبر أكثر تعبيراتها تطوراً في الحجاز حيث

باشرت هذه الأشكال غزو علاقات انتاج الإنسان مظهرة إلى  
حيز الوجود ظاهرة التفرد ( إمكانية وجود الفرد في المجتمع  
كفرد غير منبوذ ) ومعالم أسرة أبوية متعددة قادرة على امتلاك  
وسائل معيشتها بمعزل عن التكوين العصبي ، وإن لم تخرج من  
إطاره في جملة مسائل ، كذلك بروز رأس المال كعامل أساسي  
في المراتبية الاجتماعية - الطبقية فيما يعبر عنه حسان بن ثابت  
بالقول :

المال تنزري بأقوام ذوي حسب

وقد تسود غير السيد المال

ولم تكن هذه الظاهرة محصورة بمكة والحجاز وإنما شملت  
مراكز تجارية متعددة في شرقي وجنوبي الجزيرة العربية . لم يكن  
الإسلام المكّي موجهاً مباشرة ضد مصالح أشكال الرأسمال  
بقدر ما كانت تعبيراتها في صراع معه ، كذلك لم يحل التحريم  
الإسلامي للربا في المدينة دون تشجيع النبي للرأسمال  
التجاري ومباشرة قطاع من المهاجرين امتهانه في المدينة .  
الضربة الأساسية التي ستعرض لها أشكال الرأسمال  
الكلاسيكية ستأتي عبر سيرورة ولادة الدولة وطبيعتها ، لا عبر  
إجراءاتها نفسها . هذه السيرورة التي اعتمدت أوالية المجتمع  
العبودي الجماعي : القتال كوسيلة لتحقيق سلطتها وثروتها مع  
افتراقين أساسيين سيشكلان حجر الأساس لقيام شكل

« جديد » للرأسمال عرفته قبلاً دول اليمن وغيرها في الشرق :  
رأسمال الدولة .

الافتراق الأول قائم في نشوء اقتصاد حرب عبر إمكانية  
المحارب المستقر تحقيق تراكم فعلي من الغنائم من جهة  
وإمكانية الحاكم مراكمة رأس مال في « بنك » الدولة : بيت  
المال ، كثابت تصب فيه حصص ثابتة من الغنائم الخارجية  
والضرائب الداخلية والتبرعات المختلفة .

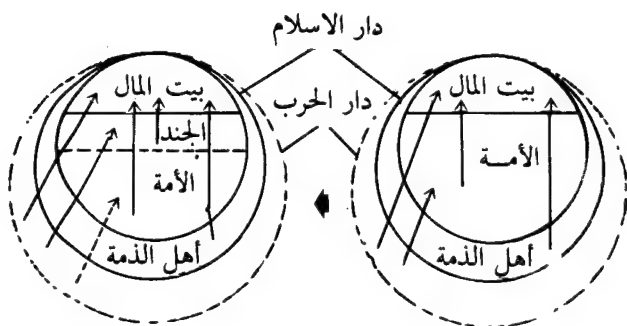
أما الافتراق الثاني ، ففي ارتباط القتال بالإيديولوجية -  
المعتقد . بالنسبة للقبائل الأعرابية ، لا يترتب على الغزوات  
أي إجبار أو تبشير اعتقادي في حين ارتبط القتال هنا بموقف  
الطرف الآخر من الدعوة الإسلامية .

هذا الافتراق ، سترك بصماته واضحة في الطبيعة الطبقية  
للمجتمع العربي الإسلامي بترجيح جلب الموارد بالقتال المرتبط  
بنشر الدعوة من جهة ، وتركيز الثروة في صفوف غير المنتجين  
سواء في بيت المال أو حيازة المقاتلين . ولن يكون بوسع قدماء  
المقاتلين الذين يشغلون أمواهم مضاهاة بيت المال الذي تصب  
فيه باستمرار موارد متعددة المشارب الأمر الذي سيجعل من  
الدولة ، ليس فقط تعبير القوة البشرية المسلحة المباشرة ، وإنما  
أيضاً الرأسمالي الأول في المجتمع . سيرورة التركيب  
الاجتماعي - السياسي ستؤكد هيمنة رأس مال الدولة على

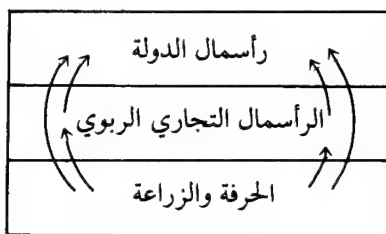
أشكال الرأسمال التاريخية مع ضبط جهاز الدولة لحركة رأس المال ويده الطويلة عليه ( المصادرة والضرائب ) .

يلخص ابن الأزرق علاقة الدولة برأس المال في جملة معبرة جداً يقول :

« على قدر الدولة ، يكون شأنها في الحضارة ، لأن أمورها من الترف والترف من توابع الثروة والثروة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة ، فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله » ( مذكور ج 2 ص 258 ، التشديد من عندي ) . رضخت عملية تراكم رأس مال الدولة لتكوينها الاجتماعي والاقتصادي والعقدي . . . وإن كان الأول قد طبع المرحلة الإسلامية الأولى فقد تعايشت هذه العوامل مع تبلور أجهزة الدولة ومكوناتها الطبقية فيما يمكن إيضاحه بالأشكال التالية لحركة الفائض في المجتمع العربي الإسلامي :



- دار الحرب ← دار الاسلام : الغنائم ( للأمة وبيت المال ) .  
 أهل الذمة ← بيت المال : الجزية والضرائب .  
 الأمة ← بيت المال : الزكاة والضرائب .



- الرأسمال التجاري الربوي ← رأسمال الدولة ( المصادرة والضرائب ) .  
 الزراعة ← رأسمال الدولة ( رقة الأرض ، خراجها وضرائب محصولها ومصادرتها .  
 الحرفة ← رأسمال الدولة ( ضرائب وغيره ) .  
 الزراعة والحرفة ← الرأسمال التجاري الربوي ( تبادل ومعادلات غير متكافئة ) .

ترافق اتساع « جهاز » الدولة مع تقنين وقوننة علاقة الأمة  
ببيت المال فيما أثر على مرحلة الوفاق التي رافقت نشأة بيت المال  
حيث قسم جيد من مخصصاته يوظف لقضايا عامة ( شراء  
أسلحة ، إعانة المحتاجين ، تعويض المنكوبين الخ ) . فقد  
أصبح بيت المال وسيلة من وسائل تعزيز سلطة الحاكم أولاً أي  
مسخراً بالأساس وقبل كل شيء لخدمة الحاكم بالمعنى المباشر  
للكلمة فيما طبع توظيفات رأسمال الدولة .

رأسمال الدولة ، كأشكال الرأسمال الكلاسيكية الأخرى  
يستغل نمط الإنتاج القائم ، لا يوجده ، بل يكون مرتبطاً به  
من خارجه ، يحاول تارة الإبقاء عليه بشكل مباشر بغية  
استغلاله مرة إثر أخرى وتارة لا تعتمد عملية استغلاله ( أو  
احتجازه بالمصادرة بكل بساطة ) على أي تخطيط أو عقلنة بقدر  
ما تعتمد حاجة الحاكم وجهازه لرأس المال لتحقيق عناصر قوته  
وتدعيم شروط بقاء سلطته ، بذلك يصعب اعتبار هذا الشكل  
حافزاً لتوفير مقدمات رأسمال صناعي متقدم كونه أهم عوائق  
تكوين ثروة نقدية مستقلة وفتح المجال لشروط عمل جديدة  
بأن .

كون الدولة مالك الأساسي في وسائل الإنتاج مادية وفكرية  
ومستودع الأساسي من رأس المال يترتب عليه مصير مستودع

الإنتاج نفسه ، شكل الملكية ، حركة التبادل الخ . يلاحظ ابن خلدون امتداد هذا الأخطبوط إلى نوعية الإنتاج وتسويقه ويؤيده ابن الأزرقي بالقول : « الإجابة ( في الصنائع ) إنما تطلبها الدولة التي هي السوق الأعظم لنفاق كل شيء فإذا نفقت فيها حظي صاحبها بجدوى الاشتغال بها والسوق ، وإن طلبوها ، فبدون طلب الدولة بكثير ، وحيث لم يكن هناك دولة طالبة ، فلا وجود للصنائع على كمال » ( مذكور ج 2 ص 326 التشديد من عندي ) .

قبل انجلز بقرون نبه جابر بن حني الثعلبي إلى أزمة أشكال الرأسمال الكلاسيكية مع رأسمال الدولة :

أفي كل أسواق العراق إتاوة  
وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم  
ألا ينتهي عنا ملوك وتتقي  
محارمنا لا يبؤ الدم بالدم  
تعاطى الملوك السلم ما قصدوا بنا .  
وليس علينا قتلهم بمحرم .

بیلیو غرافیا





## بيليوغرافيا

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ليدن ، 1851- 1876 .
- ابن حوقل ، المسالك والممالك ، ليدن ، 1873 .
- ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت ، دار الكتاب العربي .
- ابن دريد ، جمهرة اللغة ، حيدرأباد ، 1344 هـ .
- ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، دار بيروت ، 1957 .
- ابن سيده ، المخصص ، طبعة مصر .
- ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، القاهرة ، احياء الكتب العربية 1366- 1371 هـ .
- ابن الكلبي ، كتاب الأصنام ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، 1924 .
- ابن منظور ، لسان العرب ، صادر - بيروت .

- ابن النديم، الفهرست، بيروت، دار المعرفة .
- ابن هشام، السيرة النبوية، بيروت، دار الجيل .
- أبو عبد الله بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك،  
بغداد، الحرية، 1977.
- أبو عبيد، كتاب الأموال، القاهرة، الكليات الأزهرية،  
1968.
- أبويوسف، كتاب الخراج، القاهرة، السلفية، 1352،  
ط 2.
- الأخضر (العفيف)، أصل البرجوازية العربية، البيان  
الشيوعي، جاليليو، 1977.
- الأزهري، تهذيب اللغة (مخطوط). الأصفهاني الأغاني،  
الشعب، 1970.
- الأفغاني (سعيد)، أسواق العرب، دمشق، 1937.
- الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، طبعة مصر .
- البخاري، صحيح البخاري، القاهرة، الشعب، 1378 هـ .
- البكري، كتاب معجم ما استعجم، باريس 1876.
- البلاذري - أنساب الأشراف، القاهرة، 1959.
- فتوح البلدان، القاهرة، 1956-1957.
- جماعي (سلوم، ياسين، بلوز. .)، الماركسية والتراث العربي  
الإسلامي، بيروت، الحداثة، 1980.

- الجوزي (بندلي) ، دراسات في اللغة والتاريخ ، الاقتصادي ،  
والاجتماعي عند العرب - بيروت . الطليعة ، 1977 .
- الجوهري ، الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية ، مصر ،  
1956 .
- خليف (يوسف) ، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ،  
المعارف بمصر ، 1959 .
- خليل ( خليل أحمد ) ، المرأة العربية وقضايا التغيير ، بيروت ،  
الطليعة ، 1982 ، ط 2 .
- الدوري (عبد العزيز) ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ،  
بيروت ، الطليعة ، 1978 ، ط 2 .
- الزبيدي ، تاج العروس ، طبعة الكويت .
- سالم (عبد العزيز) ، تاريخ العرب في العصر الجاهلي ،  
بيروت ، النهضة العربية ، 1970 .
- السيوطي ، المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، ط 2 - ط 3 ، أحياء  
الكتب العربية .
- شرارة (وضاح) ، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة  
والمجتمع العربيين . بيروت ، الحداثة ، 1980 .
- فوزي (ابراهيم) ، أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام ،  
بيروت ، الكلمة ، 1982 .
- المبرد ، الكامل ، نهضة مصر ، 1956 .

مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ،  
بيروت ، الفارابي ، 1980 ، ط 3.

مناع ( هيثم ) - المرأة في الإسلام ، بيروت ، الحداثة ،  
1980.

- المجتمع العربي الإسلامي من محمد إلى علي ،  
منشورات الرازي ، باريس ، 1981.

- المرأة في التاريخ العربي الإسلامي ، باريس ،  
النقطة ، 1983.

النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، الكتب المصرية ،  
1923.

- SELIGMAN,B.Z. Studies in semitic Kinship. Bull. S. oriental studies. London, 1923, Vol. 111.
- SERVICE,E.R. Origins of the State and Civilization. New York, 1975.
- SERVICE,E.R. and COHEN,R. Origins of the State: The anthropology of political evolution. Philadelphia, I.S.H.I, 1978.
- SWEET,L.E. Camel raiding of north Arabian Bedouin: A mechanism of ecological adaptation, American anthropologist 67 , 1965.

- LANCASTER,W. The Rwala Bedouin today. Cambridge, 1981
- LENŠKI,GE. Power and Privilege:A theory of social stratification. New York, McGraw- Hill, 1966.
- LEVY,R. An introduction to the sociology of Islam. London, williams and Norgate, 1930- 1933.
- LOWIE,R. The origin of the state.New York, Harcourt, Brace and World, 1927.
- MARX,K. - Grundrisse, Penguin, 1974.  
- Le Capital , E.S. 1977.
- MONTAGNE,R. La civilisation du désert : Nomades d'Orient et d'Afrique, Paris, 1947.
- MÜLLER,V. En Syrie avec les bédouins, Paris, 1931.
- MURPHY,R.F. and KASDAN,L. - The structure of parallel cousin marriage, American anthropologist: 1: 17- 29, 1959.  
- Agnation and endogamy: Some Further considerations, south western journal of anthropology 1: 1- 15. 1967.
- NIEBUHR,C. - Description de l'Arabie, Amsterdam, 177  
- Voyage en Arabie, Amsterdam, 1776.
- PERISTIANY,J.. Mediterranean family structures. cambridge, 1979.

- DIALECTIQUES** Anthropologie tous terrains, n° 21,  
Aut. 1971
- DONNER,F.M.** The early Islamic conquests. New  
Jersey, 1981.
- DUSSAND,R.** Les Arabes en Syrie avant L'Islam,  
Paris 1955.
- E.E.A.S.P.** Production Pastorale et Société. cam-  
bridge- Maison des sciences de l'homme,  
1979
- FARES,E.** L'honneur chez les Arabes avant l'Islam.  
Paris, 1932.
- FINLEY,M.I.** The ancient economy. Bekeley, U.cali-  
fornia P., 1973.
- GELLNER,E. and MICAUD,C.** (eds) Arabs and  
Berbers, London, Duckworth, 1973.
- GODELIER,M.** Horizon, trajets marxistes en anthro-  
pologie, Paris, Maspero, 1977.
- HERITIER,F.** L'exercice de la parenté, Paris, Seuil,  
1981.
- HINDESS,B. and Hirst, 'P.Q.** Critique of Pre- Capi-  
talist Modes of Production, London, Mac-  
millan, 1977
- JOHNSON,D.L.** The nature of nomadism. chicago,  
1975
- LAMMENS,H.** Le berceau de l'Islam. L'Arabie  
occidentale à la veille de l'hégire,  
Vol.1,1914.



- Father's brother's daughter's marriage in Kurdistan, south western journal of anthropology, 10: 164- 171, 1954.
- BONTE,P. From ethnology to anthropology: on critical approaches in the human sciences, critique of anthropology (2- 1974 and 3- 1975)
- BORMAN,E. Das Patriarchat, Francfort, 1975.
- BOULDING,K.E. Eco dynamics, A new theory of societal evolution, Beverly Hills, Sage, 1978
- BURCKHARDT,J.L. Notes of the Bedouins and wahabys, London, 1831.
- CARNEIRO,R. A theory of the origin of the state. Science, 169: 733- 738.
- CHELHOD,J. Le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe. L'homme, 3- 4, 1965.
- CLAESSEN,H. and SKALNIK, P. The Early State. The Hague, Mouton, 1978
- COLE,D. Nomads of the nomads. chicago, Aldine. 1971
- CUISENIER,J . Endogamie et exogamie dans le mariage Arabe, L'homme, 1962, 11, 2.
- DIAKONOFF,I.M. The rise of the despotic state in Ancient Mesopotamia: Socio- economic history. A collection of studies by soviet scholars, Moscow, Nauka, 1969.

- AREF, A. Bedouin Love, law, and legend. Jerusalem, 1944
- ASHKINAZI Tribus semi nomades de la Palestine du Nord, Paris, 1938.
- ASAD, T. The Kababish Arabs. Power, authority and consent in a nomadic tribe, London, c. Hurst, 1970.
- AUGE, M.- (sous la direction) les domaines de la parenté Paris, Maspero, 1975.  
- Symbole, Fonction, Histoire. Paris, Hachette, 1979.
- BALANDIER, G. Anthropologie politique. Paris, P.U.F, 1967.
- BATH, F. - Principles of social organization in Southern Kurdistan, Oslo, Jorgensen, 1953.



## فهرست

### صفحة

8	مقدمة - سلطة الرحم
18	العصبة القبيلة
19	العصبة
22	الناقة الكريمة
27	الانقطاع - الاتصال ، العصبة ، القبيلة
41	الغزو المجتمعي
52	التركيب والوظيفة
68	في الشرف والعار
73	جمرات وأحلاف
82	في تعبيرات الدفاع والصراع
89	القربى والعمل
93	تنظيم الوالبة
98	الصيد المحارب
104	البداءة الحضر
112	في الديني والقربوي

117	.....	ايدولوجية الأصل
122	.....	الدولة - ملاحظات
124	.....	ولادة دولة
126	.....	القبيلة - الأمة
133	.....	الدولة - الأمة
136	.....	راسمال الدولة
145	.....	بيبلوغرافيا





## هذا الكتاب

يتناول المؤلف المجتمع العربي في الجاهلية مركزاً اهتمامه على دراسة أوضاع البدو وما نشأ عنها من معتقدات وعادات ونمط عيش وعلاقات اجتماعية مرتبطة بمفهوم العصبية ومقوماتها عند العربي وتفرعاتها وخلفيتها بما فيها من غلبة وسلطان وقهر وما نتج عنها من صراعات قبلية .

كما رأى أن مراتبية الوحدات العصبية التي تقوم أصلاً على ما سماه ايديولوجية المجتمع الأبوي - بدءاً بالأب والابن والعم أدت الى إهمال كبير لدور المرأة التي فقدت حرية الاختيار كما أن هذه العصبية القبلية هي التي حدّدت قواعد السلوك الفردي والاجتماعي على حد سواء .

ويعرض المؤلف لقيام الدولة الاسلامية العربية الأولى وإبراز خصائصها ونظرة العربي إليها .

والكتاب مليء بشواهد من الشعر الجاهلي والأحاديث النبوية ومن كبريات المعاجم والمراجع التراثية .

الناشر

منشورات دار الاتصال للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - ص. ب. 6693 - 113

